

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صليب الرحمة وأفاض عليه سبجال
الاحسان والنعمة آمين



بإشراف

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

إدارة الطباعة المنيرية

والر

لحماء التراث العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿سورة الانبياء ٢١﴾

نزات بمكة كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وفي البحر أنها مكية بلا خلاف وأطلق ذلك فيها، واستثنى منها في الاتقان قوله تعالى (أفلا يرون أنا أناتى الأرض) الآية وهى مائة واثننا عشرة آية فى عد الكوفى واحدى عشرة فى عد الباقيى كما قاله الطبرسى والدانى، ووجه اتصالها بما قبلها غنى عن البيان ، وهى سورة عظيمة فيها موعظة فخيمة ، فقد أخرج ابن مردويه . وأبو نعيم فى الحلية . وابن عساكر عن عامر ابن ربيعة أنه نزل به رجل من العرب فأكرم عامر مشواه وكلم فيه رسول الله ﷺ فجاءه الرجل فقال: إني استقطعت رسول الله ﷺ وأديا ما فى العرب وأد أفضل منه وقد أردت أن أقطع لك منه قطعة تكون لك ولعقبك من بعدك فقال عامر: لا حاجة لى فى قطيعتك نزات اليوم سورة أذهلتنا عن الدنيا (اقترب للناس) إلى آخره .

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾ روى عن ابن عباس كما قال الامام . والقرطبي . والزمخشري أن المراد بالناس المشركون ويدل عليه ما استسمعه بعد إن شاء الله تعالى من الآيات فانها ظاهرة فى وصف المشركين، وقال بعض الاجلة: إن ما فيها من قبيل نسبة ما للبعض إلى الكل فلا ينافى كون تعريفه للجنس، ووجه حسنه ههنا كون أولئك البعض هم الاكثرون وللاكثر حكم الكل شرعا وعرفا. ومن الناس من جوز ارادة الجنس والضمائر فيما بعد لمشركى أهل مكة وإن لم يتقدم ذكرهم فى هذه السورة وليس بابعدهما سبق ، وقال بعضهم: إن دلالة ما ذكر على التخصيص ليست الاعلى تقدير تفسير الاوصاف بما فسروها به، ويمكن أن يحمل كل منها على معنى يشترك فيه عصاة الموحدين ولا يخفى أن فى ذلك ارتكاب خلاف الظاهر جداء، واللام صلة لاقترب كما هو الظاهر وهى بمعنى إلى أو بمعنى من فان (اقترب) افتعل من القرب ضد البعد وهو يتعدى إلى وبين، واقتصر بعضهم على القول بانها بمعنى إلى فقيل فيه تحكم لحديث تعدى القرب بهما ، وأجيب بأنه يمكن أن يكون ذلك لأن كلام من وإلى اللتين هما صلة القرب بمعنى انتهاء الغاية إلا أن إلى عريقة فى هذا المعنى ومن عريقة فى ابتداء الغاية فلذا أوتر التعبير عن كون اللام المذكورة بمعنى انتهاء الغاية كالتاء فى قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) القول بأنها بمعنى إلى واقتصر عليه ، وفى الكشف المعنى على تقدير كونه صلة لاقترب اقترب من الناس لأن معنى الاختصاص وابتداء الغاية كلاهما مستقيم يحصل به الغرض انتهى، وفيه بحث فان المفهوم منه أن يكون كلمة من التى يتعدى بها فعل الاقتراب بمعنى ابتداء الغاية وليس كذلك لعدم ملائمة ذلك المعنى مواقع استعمال تلك الكلمة فالحق انها بمعنى انتهاء الغاية فانهم ذكروا أن من يحىء لذلك، قال الشمنى: وفى الجنى الدانى مثل ابن مالك لا انتهاء الغاية بقولهم تقربت منه فانه مساو لتقربت اليه ، وبما يشهد لذلك أن فعل الاقتراب كما يستعمل بمن يستعمل إلى ، وقد ذكر فى معانى من انتهاء الغاية كما سمعت ولم يذكر أحد فى معانى إلى ابتداء الغاية والاصل أن تكون

الصائتان بمعنى فتحمل من على إلى في كون المراد بها الانتها، وغاية ما يقال في توجيه ذلك أن صاحب الكشف حملها على ابتداء الغاية لأنه أشهر معانيها حتى ذهب بعض النحاة إلى إرجاع سائرهما إليه وجعل تعديته بها حملا على ضده المتعدي بها وهو فعل البعد كما أن فعل البيع يعدى بمن حملا له على فعل الشراء المتعدي بها على ما ذكره نجم الأئمة الرضى في بحث الحروف الجارة؛ والمشهور أن (اقتراب) بمعنى قرب كارتقب بمعنى رقب، وحكى في البحر أنه أبلغ منه لزيادة مبناه والمراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه وهو الساعة، ووجه إثار بيان اقترابه مع أن الكلام مع المشر كين المنكرين لأصل بعث الاموات ونفس احياء العظام الرفات فكان ظاهر ما يقتضيه المقام أن يؤتى بما يفيد أصل الوقوع بدل الاقتراب وأن يسند ذلك إلى نفس الساعة لا إلى الحساب للإشارة إلى أن وقوع القيام وحصول بعث الاجساد والاجسام أمر ظاهر بلا تمويه وشيء واضح لا ريب فيه وأنه وصل في الظهور والجلال إلى حيث لا يكاد يخفى على العقلاء وأن الذي يرخى في بيانه أعنة المقال بعض ما يستتبعه من الاحوال والاهوال كالحساب الموجب للاضطراب بل نفس وقوع الحساب أيضا غنى عن البيان لا ينبغي أن ترتب فيه العقول والاذهان وأن الذي قصد بيانه ههنا أنه دنا أو أنه واقتراب زمانه فيكون الكلام مفصحا عن تحقق القيام الذي هو مقتضى المقام على وجه وجيه أكيد ونهج بديع سديد لا يخفى لطفه على من ألقى السمع وهو شهيد *

وجوز أن يكون الكلام مع المشر كين السائين عن زمان الساعة المستعجائين لها استهزاء كما في قوله تعالى (فسينغضون إليك رؤسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا) فينتد يكون الاخبار عن الاقتراب على مقتضى الظاهر، وإثار بيان اقتراب الحساب على بيان اقتراب سائر وقوع مستتبعات البعث كغفون العذاب وشجون العقاب للاشعار بأن مجرد اقتراب الحساب الذي هو من مبادئ العذاب ومقدماته كاف في التحذير عما هم عليه من الانكار وواف بالردع عما هم عليه من العلو والاستكبار فكيف الحال في نفس العذاب والنكال *

وذكر شيخ الاسلام مولانا أبو السعود عليه الرحمة أن إسناد ذلك إلى الحساب لا إلى الساعة لأنسياق الكلام إلى بيان غفلتهم عنه وإعراضهم عما يذكرونهم إياه وفيه ما فيه، ثم الوجه اللائح في النظر الجليل لإسناد الاقتراب إلى الحساب دون الناس مع جواز العكس هو أن الاقتراب إذا حصل بين شيئين يسند إلى ما هو مقبل على الآخر متحرك ومتوجه إلى جهته حقيقة أو حكما حتى أنه لو كان كل منهما متوجها إلى الآخر يصح إلى كل منهما، وقد سمعت أن المراد من اقتراب الحساب اقتراب زمانه، وقد صرح به أجلة المفسرين، وأنت خير بأن الشائع المستفيض اعتبار التوجه والاتيان من الزمان إلى ذي الزمان لا بالعكس فلذلك يوصف الزمان بالمضى والاستقبال فكان الجدير أن يسند الاقتراب إلى زمان الحساب ويجعل الناس مدنوا إليهم *

وذكر شيخ الاسلام أن في هذا الاسناد من تفخيم شأن المسند إليه وتهويل أمره ما لا يخفى لما فيه من تصوير ذلك بصورة شيء مقبل عليهم لا يزال يطلبهم فيصيدهم لا محالة انتهى، وهو معنى زائد على ما ذكرنا لا يخفى لطفه على الناقد البصير واليلمعي الخبير، والمراد من اقتراب ذلك من الناس على ما اختاره الشيخ قدس سره دنوه منهم بعد بعده عنهم فانه في كل ساعة يكون أقرب إليهم منه في الساعة السابقة، واعترض قول الزمخشري المراد من ذلك كون الباقي من مدة الدنيا أقل وأقصر مما مضى منها فانه كصباية الاناء ودردي الوعاء بانه لا تعلق له بما نحن فيه من الاقتراب المستفاد من صيغة الماضي ولا حاجة إليه في تحقيق أصل معناه. نعم قد يفهم منه

عرفا كونه قريبا في نفسه أيضا فيصار حينئذ إلى هذا التوجيه . وتعقبه بعض الأفاضل بأن القول بعدم التعلق بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي خارج عن دائرة الانصاف فانه إن أراد أنه لا تعلق له بالحدوث المستفاد منها فلا وجه له إذا الاقتراب بالمعنى المذكور أمر حدث بمضى الاكثر من مدة الدنيا وإن أراد انه لا تعلق له بالمضى المستفاد منها فلا وجه له أيضا إذ الدلائل دلت على حصول هذا الاقتراب حين مبعث النبي ﷺ الموعود في آخر الزمان المتقدم على نزول الآية .

ثم قال: فليت شعري ما معنى عدم تعلقه بما نحن فيه بل ربما يمكن أن يدعى عدم المناسبة في المعنى الذي اختاره نفسه فان الاقتراب بذلك المعنى مستمر من أول بدء الدنيا إلى يوم نزول الآية بل إلى ما بعد الذي يناسبه هو الصيغة المنبئة عن الاستمرار والدوام ، ثم لا يخفى على أصحاب الأفهام أن هذا المعنى الذي اعترضه أنسب بما هو مقتضى المقام من اخافة الكفرة اللئام المرتابين في أمر القيام لما فيه من بيان قربه الواقع في نفس الامر اه فتدبر ، وقيل المراد إقتراب ذلك عند الله تعالى ، وتعقب بأنه لا عند الله عز وجل إذ لا نسبة للكائنات إليه عز وجل بالقرب والبعد . ورد بأنه غفلة أو تغافل عن المراد فان المراد من عند الله في علمه الأزلي أو في حكمه وتقديره لا الدنو والاقتراب المعروف ، وعلى هذا يكون المراد من القرب تحققه في علمه تعالى أو تقديره .

وقال بعض الأفاضل : ليس المراد من كون القرب عند الله تعالى نسبه إليه سبحانه بأن يجعل هو عز وجل مدنوا منه ومقربا إليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل المراد قرب الحساب للناس عند الله تعالى ، وحاصله أنه تعالى شأنه لبلوغ تأنيه إلى حد الكمال يستقصر المدد الطوال فيكون الحساب قريباً من الناس عند جنابه المتعال وإن كان بينه وبينهم أعوام وأحوال ، وعلى هذا يحمل قوله تعالى (يرونه بعيدا ونراه قريباً) وهذا المعنى يفيد وراء افادته تحقق الثبوت لا محالة أن المدة الباقية بينهم وبين الحساب شيء قليل في الحقيقة وما عليه الناس من استطالته واستكثاره فن التسويلات الشيطانية وأن اللائق بأصحاب البصيرة أن يعدوا تلك المدة قصيرة فيشعروا بالذيل ليوم يكشف فيه عن ساق ويكون إلى الله تعالى شأنه المساق ، وقول شيخ الاسلام في الاعتراض على ما قيل انه لا سبيل إلى اعتباره ههنا لأن قرب به بالنسبة إليه تعالى مما لا يتصور فيه التجدد والتفاوت حتما وإنما اعتباره في قوله تعالى (لعل الساعة قريب) ونظائره مما لا دلالة فيه على الحدوث مبنى على حمل القرب عنده تعالى على القرب إليه تعالى بمعنى حضور ذلك في علمه الأزلي فانه الذي لا يجري فيه التفاوت حتما وأما قرب الأشياء بعضها إلى بعض زمانا أو مكانا فلا ريب أنه يتجدد تعلقات علمه سبحانه بذلك فيعلمه على ما هو عليه مع كون صفة العلم نفسها قديمة على ما تقرر في موضعه اه . واختار بعضهم أن المراد بالعندية ماسمته أولا وهو معنى شائع في الاستعمال وجعل التجدد باعتبار التعلق كما قيل بذلك في قوله تعالى (وكذلك بعثناهم لنعلم) الآية ، وقيل المراد من اقترابه تحقق وقوعه لا محالة فان كل آت قريب والبعيد ما وقع ومضى ولذا قيل :

فلا زال ما تهواه أقرب من غمد ولا زال ما تخشاه أبعد من أمس

ولا بد أن يراد من تحقق وقوعه تحققه في نفسه لا تحققه في العلم الأزلي ليغاير القول السابق . وبعض الأفاضل قال : إنه على هذا الوجه عدم تعلقه بالاقتراب المستفاد من صيغة الماضي إلا أن يصار إلى القول بتجرد الصيغة عن الدلالة على الحدوث كما في قولهم : سبحانه من تقدس عن الأنداد وتنزه عن الاضداد فتأمل ولا تغفل . وتقديم الجار والمجرور على الفاعل كما صرح به شيخ الاسلام للمسارعة إلى إدخال الروعة فان نسبة الاقتراب

إلى المشركين من أول الأمر يسوؤهم ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقرب ، واعترض بأن هؤلاء المشركين لا يحصل لهم الترويع والانزعاج لما استمع من غفلتهم واعراضهم وعدم اعتدادهم بالآيات النازلة عليهم فكيف يتأتى تعجيل المساءة . وأجيب بأن ذلك لا يقتضى أن لا يزعمهم الا نذار والتذكير ولا يرووهم التخويف والتحذير لجواز أن يختلج في ذهنهم احتمال الصدق ولو مرجوحا فيحصل لهم الخوف والاشفاق .

وأيد بما ذكره بعض المفسرين من أنه لما نزلت (اقتربت الساعة) قال الكفار فيما بينهم: إن هذا يزعم أن القيامة قد قربت فامسكوا عن بعض ما تعملون حتى ننظر ما هو كائن فلما تأخرت قالوا: ما نرى شيئا فنزلت (اقترب للناس حسابهم) فاشفقوا فانتظروا قربها فلما امتدت الايام قالوا: يا محمد ما نرى شيئا مما تخوفنا به انتهى .

وقال بعضهم في بيان ذلك: إن الاقتراب مني عن التوجه والاقبال نحو شيء فاذا قيل اقتراب اشعران هناك أمرا مقبلا على شيء طالبا له من غير دلالة على خصوصية المقرب منه فاذا قيل بعد ذلك (لناس) دل على أن ذلك الأمر طالب لهم مقبل عليهم وهم هاربون منه فافاد أن المقرب مما يسوؤهم فيحصل لهم الخوف والاضطراب قبل ذكر الحساب بخلاف ما إذا قيل اقتراب الحساب للناس فإن كون اقبال الحساب نحوهم لا يفهم على ذلك التقدير إلا بعد ذكر للناس فتحقق فائدة التعجيل في التقديم بما لا شبهة فيه بل فيه فائدة زائدة وهي ذهاب الوهم في تعيين ذلك الأمر الهائل إلى كل مذهب إلى أن يذكر الفاعل، ويمكن أيضا أن يقال في وجه تعجيل التهويل: إن جريان عادته الكريمة ﷺ على انذار المشركين وتحذيرهم وبيان ما يزعمهم يدل على أن ما بين اقترابه منهم شيء سيئ هائل فاذا قدم الجار يحصل التخويف حيث يعلم من أول الأمر أن الكلام في حق المشركين الجارى عادته الكريمة عليه الصلاة والسلام على تحذيرهم بخلاف ما إذا قدم الفاعل حيث لا يعلم المقرب منه إلى أن يذكر الجار والمجرور القرينة المذكورة لا تدل على تعيين المقرب كما تدل على تعيين المقرب إذ من المعلوم من عادته الكريمة ﷺ أنه إذا تكلم في شأنهم يتكلم غالبا بما يسوؤهم لأنه عليه الصلاة والسلام يتكلم في غالب أحواله بما يسوؤهم وفرق بين العادتين، ولا يقدح في تمامية المرام توقف تحقق نكتة التقديم على ضم ضميمة العادة إذ يتم المراد بأن يكون للتقديم مدخل في حصول تلك النكتة بحيث لو فات التقديم لهانت النكتة، وقد عرفت أن الأمر كذلك وليس في كلام الشيخ قدس سره ما يدل على أن المسارعة المذكورة حاصلة من التقديم وحده كذا قيل. ولك أن تقول: التقديم لتعجيل التخويف ولا ينافي ذلك عدم حصوله كما لا ينافي عدم حصول التخويف كون انزال الآيات للتخويف فافهم، وجوز الزمخشري كون اللام تأكيدا لاضافة الحساب اليهم قال في الكشف: فالأصل اقتراب حساب الناس لأن المقرب منه معلوم ثم اقتراب للناس الحساب على أنه ظرف مستقر مقدم لا أنه يحتاج إلى مضاف مقدر حذف لأن المتأخر مفسر أي اقتراب الحساب للناس الحساب كما زعم الطيبي وفي التقديم والتصريح باللام وتعريف الحساب بمبالغات ليست في الأصل ثم اقتراب للناس حسابهم فصارت اللام مؤكدة لمعنى الاختصاص الاضافي لا لمجرد التأكيد كما في لا أباله وما ثنى فيه الظرف من نحو فيك زيد راغب فيك انتهى .

وادعى الزمخشري أن هذا الوجه أغرب بناء على أن فيه مبالغات ونكتات ليست في الوجه الأول وادعى شيخ الاسلام أنه مع كونه تعسفا تاما بمعزل عما يقتضيه المقام، وبحث فيه أيضا أبو حيان وغيره ومن الناس من انتصر له وذبح عنه، وبالجملة للعلماء في ذلك مناظرة عظمى ومعركة كبرى، والأولى بعد كل حساب جعل

اللام صلة الاقتراب هذا. واستدل بالآية على ثبوت الحساب، وذكر البيضاوى في تفسير قوله تعالى (إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أن المعتزلة والخوارج ينكرونه ويعضده ما ذكره الامام النسفى فى بعض مؤلفاته حيث قال : قالت المعتزلة لا ميزان ولا حساب ولا صراط ولا حوض ولا شفاعة وكل موضع ذكر الله تعالى فيه الميزان أو الحساب أراد سبحانه به العدل انتهى . لكن المذكور فى عامة المعتبرات الكلامية أن أكثرهم ينفى الصراط وجميعهم ينفى الميزان ولم يتعرض فيها لفهم الحساب، والحق أن الحساب بمعنى المجازاة مما لا ينكره إلا المشركون ﴿ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ ﴾ أى فى غفلة عظيمة وجمالة فخيمة عنه ، وقيل الأولى التعميم أى فى غفلة تامة وجمالة عامة من توحيده تعالى والايمان بكتبه ورسله عليهم السلام ووقوع الحساب ووجود الثواب والعقاب وسائر ما جاء به النبي الكريم عليه الصلاة والتسليم، وذكر غفلتهم عن ذلك عقيب بيان اقتراب الحساب لا يقتضى قصر الغفلة عليه فان وقوع تأسفهم وندامتهم وظهور أثر جهلهم وحماقتهم لما كان مما يقع فى يوم الحساب كان سببا للتعقيب المذكور انتهى .

وقد يقال : إن ظاهر التعقيب يقتضى ذلك، ومن غفل عن مجازاة الله تعالى له المراد من الحساب صدر منه كل ضلالة وركب متن كل جمالة، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبرا - لهم - وقوله سبحانه : ﴿ مُعْرِضُونَ ﴾ أى عن الآيات والنذر الناطقة بذلك الداعية إلى الايمان به المنجى من المهالك خبر بعد خبر، واجتماع الغفلة والاعراض على ما أشرنا اليه مما لا غبار عليه، وللإشارة إلى تمكّنهم فى الغفلة التى هى منشأ الاعراض المستمرجة بالكلام على ما سمعت ، والجملة فى موضع الحال من الناس ، وقال الزمخشري : وصفهم بالغفلة مع الاعراض على معنى أنهم غافلون عن حسابهم ساهون لا يتفكرون فى عاقبتهم ولا يتفطنون لما ترجع اليه خاتمة أمرهم مع اقتضاء عقولهم أنه لا بد من جزاء للمحسن والمسيء ولذا إذا قرعت لهم العصا ونبهوا عن سنة الغفلة وفتنوا لذلك بما يتلى عليهم من الآيات والنذر أعرضوا وسدوا أسماعهم ونفروا إلى آخر ما قاله وحاصله يتضمن دفع التناقى بين الغفلة التى هى عدم التنبيه والاعراض الذى يكون من التنبيه بأن الغفلة عن الحساب فى أول أمرهم والاعراض بعد قرع عصا الانذار أو بأن الغفلة عن الحساب والاعراض عن التفكير فى عاقبتهم وأمر خاتمتهم ، وفى الكشف أراد أن حالهم المستمرة الغفلة عن مقتضى الأدلة العقلية ثم إذا عارضتها الأدلة السمعية وأرشدوا لطريق النظر أعرضوا ، وفيه بيان فائدة إيراد الأول جملة ظرفية لما فى حرف الظرف من الدلالة على التمكن وإيراد الثانى وصفا منتقلا دالا على نوع تجدد ، ومنه يظهر ضعف الحمل على أن الظرفية حال من الضمير المستكن فى (معرضون) قدمت عليه انتهى •

ولا يخفى أن القول باقتضاء العقول أنه لا بد من الجزاء لا يتسنى إلا على القول بالحسن والقبح العقليين والاشاعة ينكرون ذلك أشد الانكار ، وقال بعض الأفاضل : يمكن أن يحمل الاعراض على الاتساع كما فى قوله :

عطاء فتى تمكن فى المعالى وأعرض فى المعالى واستطالا

وذكره بعض المفسرين فى قوله تعالى (فلما نجاكم الى البر أعرضتم) فيكون المعنى وهم متسعون فى الغفلة مفرطون فيها • ويمكن أيضا أن يراد بالغفلة معنى الإهمال كما فى قوله تعالى (وما كنا عن الخلق غافلين) فلا تنافى بين الوصفين •

(مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ) من طائفة نازلة من القرآن تذكرهم أكمل تذكيرو تبين لهم الامر اتم تبين كأنها نفس الذكر، و(من) سيف خطيب وما بعدها مرفوع المحل على الفاعلية، والقول بأنها تبعية بعيد ، و(من) في قوله تعالى (مَنْ رَبُّهُمْ) لا ابتداء الغاية مجازاً متعلقة بآتيهم أو بمحذوف هو صفة لذكر ، وأياما كان فقيه دلالة على فضله

وشرفه وكال شناعة ما فعلوا به ، والتعرض لعنوان الربوبية لتشديد التشنيع (محدث) بالجر صفة لذكره

وقرأ ابن أبي عبة بالرفع على أنه صفة له أيضا على المحل ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بالنصب على أنه

حال منه بناء على وصفه بقوله تعالى (من ربهم) وقوله سبحانه (إِلَّا اسْتَمَعُوهُ) استثناء مفرغ محله النصب على أنه

حال من مفعول (يأتيهم) باضمار قد أو بدونه على الخلاف المشهور على ما قيل ، وقال نجم الأئمة الرضى : إذا كان

الماضى بعد إلا فاكتهافه بالضمير من دون الواو قد أكثر نحو ما لقيه إلا أكرمى لأن دخول إلا فى الأغلب

على الأسماء فهو بتأويل إلا مكرما فصار كالمضارع المثبت

وجوز أن يكون حالا من المفعول لأنه حامل لضميره أيضا والمعنى لا ياباه وهو خلاف الظاهر، وأبعد

من ذلك ما قيل إنه يحتمل أن يكون صفة لذكر، وكلمة (إلا) وإن كانت مانعة عند الجمهور إذ التفريغ فى الصفات

غير جائز عندهم إلا أنه يجوز أن يقدر ذكر آخر بعد إلا فتجعل هذه الجملة صفة له ويكون ذلك بمنزلة وصف

المذكور أى ما يأتيهم من ذكر إلا ذكر استمعوه ، وقوله تعالى (وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۚ) حال من فاعل (استمعوه)

وقوله سبحانه (لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ) إما حال أخرى منه فتكون مترادفة أو حال من واو (يلعبون) فتكون متداخلة

والمعنى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فى حال من الأحوال إلا حال استماعهم إياه لاعبين مستهزئين به لاهين

عنه أولاعبين به حال كون قلوبهم لاهية عنه

وقرأ ابن أبي عبة. وعيسى (لاهية) بالرفع على أنه خبر بعد خبر لهم ، والسرى فى اختلاف الخبرين لا يخفى، و(لاهية)

من لهى عن الشيء بالكسر لهما ولهايانا إذا سلا عنه وترك ذكره وأضرب عنه كما فى الصحاح . وفى الكشف هى من

لهى عنه إذا ذهل وغفل وحيث اعتبر فى الغفلة فيما مر أن لا يكون للغافل شعور بالمغفول عنه أصلا بأن لا يخطر

بباله ولا يقرع سمعه أشكل وصف قلوبهم بالغفلة بعد سماع الآيات إذ قد زالت عنهم بذلك وحصل لهم الشعور

وإن لم يوفقوا للإيمان وبقوا فى غيابة الحزى والخذلان

وأجيب بأن الوصف بذلك على تنزيل شعورهم لعدم انتفاعهم به منزلة عدم نظير ما قيل فى قوله تعالى (ولقد

علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) وأنت تعلم أنه لا بأس أن

يراد من الغفلة المذكورة فى تفسير لهى الترك والاعراض على ما تفصح عنه عبارة الصحاح ، وإنما لم يجعل ذلك

من اللهو بمعنى اللعب على ما هو المشهور لأن تعقيب (يلعبون) بذلك حينئذ مما لا يناسب جزالة التنزيل ولا يوافق

جلالة نظمه الجزيل وإن أمكن تصحيح معناه بنوع من التأويل ، والمراد بالحدوث الذى يستدعيه (محدث) التجدد

وهو يقتضى المسبوقية بالعدم ، ووصف الذكر بذلك باعتبار تنزيهه لا باعتبار نفسه وإن صح ذلك بناء على حمل

الذكر على الكلام اللفظى والقول بإشاع عن الإشاعة من حدوثه ضرورة أنه مؤلف من الحروف والأصوات

لأن الذى يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام بيان أنه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكير وتكرر على أسماعهم

كلمات التخويف والتحذير ونزلت عليهم الآيات وقرعت لهم العصا ونهوا عن سنة الغفلة والجهالة عددا لخصا وارشدوا إلى طريق الحق مرارا لا يزيدهم ذلك إلا فرارا ، وأما إن ذلك المنزل حادث أو قديم فبما لا يتعلق له بالمقام كما لا يخفى على ذوى الافهام . وجوز أن يكون المراد بالذكر الكلام النفسى واسناد الاتيان اليه مجاز بل لسناده إلى الكلام مطلقا كذلك ، والمراد من الحدوث التجدد ويقال : إن وصفه بذلك باعتبار التنزيل فلا ينافى القول بقدم الكلام النفسى الذى ذهب اليه مثبتوه من أهل السنة والجماعة . والحنابلة القائلون بقدم اللفظى كالفنسى يتعين عندهم كون الوصف باعتبار ذلك لئلا تقوم الآية حجة عليهم ، وقال الحسن بن الفضل المراد بالذكر النبى ﷺ وقد سمي ذكرا فى قوله تعالى : (قد أنزل الله اليكم ذكرا رسولا) ويدل عليه هنا (هل هذا) الخ الآتى قريبا إن شاء الله تعالى وفيه نظر ، وبالجملة ليست الآية بما تقام حجة على رد أهل السنة ولو الحنابلة كما لا يخفى ﴿ وَأَسْرُوا النَّجْوَى ﴾ كلام مستأنف مسوق لبيان جناية اخرى من جنائياتهم ، و (النجوى) أسم من التناجى ولا تكون إلا سرا فعنى إسرارها المبالغه فى إخفائها ، ويجوز أن تكون مصدرا بمعنى التناجى فالمعنى أخفوا تناجيهم بأن لم يتناجوا بمرأى من غيرهم ، وهذا على ما فى الكشف أظهر وأحسن موقعا ، وقال أبو عبيدة : الاسرار من الاضداد ، ويحتمل أن يكون هنا بمعنى الاظهار ومنه قول الفرزدق : فلما رأى الحجاج جرد سيفه أسرا الحرورى الذى كان أضمر

وأنت تعلم أن الشائع فى الاستعمال معنى الاخفاء وإن قلنا إنه من الاضداد كما نص عليه التبريزى ولا موجب للعدول عن ذلك ، وقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ بدل من ضمير (أسروا) كما قال المبرد ، وعزاه ابن عطية إلى سيئويه ، وفيه اشعار بكونهم موصوفين بالظلم الفاحش فيما أسروا به ، وقال أبو عبيدة . والاختفاء . وغيرهما : هو فاعل (أسروا) والواو حرف دال على الجمعية كواو قائمون وتاء قامت وهذا على لغة أكلونى البراغيث وهى لغة لأزد شنوءة قال شاعرهم : يلوموننى فى اشتراء النخيل أهلى وكلهم ألوم . وهى لغة حسنة على ما نص أبو حيان وليست شاذة كما زعمه بعضهم ، وقال الكسائى : هو مبتدأ والجملة قبله خبره وقدم اهتماما به ، والمعنى هم أسروا النجوى فوضع الموصول موضع الضمير تسجيلا على فعلهم بكونه ظلما ، وقيل هو خبر مبتدأ محذوف أى هم الذين ، وقيل هو فاعل لفعل محذوف أى يقول الذين والقول كثيرا ما يضر ، واختاره النحاس ، وهو على هذه الأقوال فى محل الرفع .

وجوز أن يكون فى محل النصب على الذم كما ذهب اليه الزجاج أو على اضممار أعنى كما ذهب اليه بعضهم ، وأن يكون فى محل الجر على أن يكون نعتا (للناس) كما قال أبو البقاء أو بدلا منه كما قال الفراء وكلاهما كما ترى ، وقوله تعالى ﴿ هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ الخ فى حيز النصب على أنه مفعول لقول مضمرب بعد الموصول وصلته هو جواب عن سؤال نشأ ما قبله كأنه قيل ماذا قالوا فى نجواهم ؟ فقيل قالوا هل هذا الخ أو بدل من (أسروا) أو معطوف عليه ، وقيل حال أى قائلين هل هذا الخ وهو مفعول لقول مضمرب قبل الموصول على ما اختاره النحاس ، وقيل مفعول للنجوى نفسها لأنها فى معنى القول والمصدر المعرف يجوز إعماله الخليل . وسيئويه ، وقيل بدل منها أى أسروا هذا الحديث ، و (هل) بمعنى النفي وليست للاستفهام التعجبى كما زعم أبو حيان ، والهمزة فى قوله تعالى ﴿ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَةَ ﴾ للانكار والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله سبحانه ﴿ وَأَتَمِّتُ بَصُرُونَ ﴾

حال من فاعل تأتون مقررة. الانكار مؤكدة للاستبعاد ، وأرادوا كما قيل ما هذا إلا بشر مثلكم أي من جنسكم وما أتى به سحر تعلمون ذلك فتأتونه وتحضرونه على وجه الاذعان والقبول وأنتم تعاينون أنه سحر قالوه بناء على ما ارتكز في اعتقادهم الزائغ أن الرسول لا يكون إلا ملكا وأن كل ما يظهر على يد البشر من الخوارق من قبيل السحر ، وعنوا بالسحر ههنا القرآن ففي ذلك انكار لحقيقته على أبلغ وجه قاتلهم الله تعالى أنى يؤفكون ، وإنما أسروا ذلك لأنه كان على طريق توثيق العهد وترتيب مبادئ الشر والفساد وتمهيد مقدمات المكر والكيد في هدم أمر النبوة واطفاء نور الدين والله تعالى يأبى إلا أن يتم نوره ولو كره المشركون ، وقيل أسروه ليقولوا للرسول ﷺ والمؤمنين إن كان ما تدعونه حقا فاخبرونا بما أسررناه ؟ ورده في الكشف بأنه لا يساعده النظم ولا يناسب المبالغة في قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا) ولا في قوله سبحانه (أفتأتون) السحر ﴿ قَالَ رَبِّ يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ حكاية من جهة تعالى لما قال عليه الصلاة والسلام بعد ما أوحى إليه أحوالهم وأقوالهم بيانا لظهور أمرهم وانكشاف سرهم ففاعل (قال) ضميره ﷺ والجملة بعده مفعوله ، وهذه القراءة قراءة حمزة . والكسائي . وحفص . والأعمش . وطلحة . وابن أبي ليلى . وأيوب . وخلف . وابن سعدان . وابن جبير الانطاكي . وابن جرير ، وقرأ باقي السبعة (قل) على الأمر لنبيه ﷺ ، و(القول) عام يشمل السر والظهر فإشارته على السر لإثبات عليه سبحانه به على النهج البرهاني مع ما فيه من الايدان بأن عليه تعالى بالأميرين على وتيرة واحدة لا تفاوت بينهما بالجلال والخفاء قطعا كما في علوم الخلقه وفي الكشف أن بين السر والقول عموما وخصوصا من وجه والمناسب في هذا المقام تعميم القول ليشمل جهره وسره والاخفى فيكون كأنه قيل يعلم هذا الضرب وما هو أعلى من ذلك وأدنى منه وفي ذلك من المبالغة في إحاطة عليه تعالى المناسبة لما حكى عنهم من المبالغة في الاخفاء ما فيه ، وإيثار السر على القول في بعض الآيات لنكتة تقتضيه هناك ولكل مقام مقال ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من القول أي كائنا في السماء والأرض ، وقوله سبحانه (وَهُوَ السَّمِيعُ) أي بجميع المسموعات (الْعَلِيمُ) أي بجميع المعلومات ، وقيل أي المبالغ في العلم بالمسموعات والمعلومات ويدخل في ذلك أقوالهم وأفعالهم دخولا أوليا اعتراض تذييلي مقدر لمضمون ما قبله متضمن للوعيد بمجازاتهم على ما صدر منهم ، ويفهم من كلام البحر أن ما قبل متضمن ذلك أيضا ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ ﴾ اضراب من جهة تعالى وانتقال من حكاية قولهم السابق إلى حكاية قول آخر مضطرب باطل أي لم يقتصروا على القول في حقه ﷺ هل هذا إلا بشر مثلكم وفي حق ما ظهر على يده من القرآن الكريم إنه سحر بل قالوا هو أي القرآن تخاليط الاحلام ثم أضربوا عنه فقالوا ﴿ بَلْ افْتَرَاهُ ﴾ من تلقاء نفسه من غير أن يكون له أصل أو شبهة أصل ثم أضربوا فقالوا ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾ وما أتى به شعري خيل إلى السامع معاني لا حقيقة لها ، وهذا الاضطراب شأن المبطل المحجوج فانه لا يزال يتردد بين باطل وأبطل ويتذبذب بين فاسد وأفسد ؛ فبل الأولى كما نرى من كلامه عز وجل وهي انتقالية والمنتقل منه ما تقدم باعتبار خصوصه والاخيرتان من كلامهم المحكى وهما ابطاليتان لترددهم وتحويلهم في تزويرهم وجملة المقول داخلة في النجوى .

(م - ٢ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

ويجوز أن تكون الأولى انتقالية والمنتقل منه ما تقدم بقطع النظر عن خصوصه والجملة غير داخلة في النجوى ، وكلا الوجهين وجيه وليس فيهما إلا اختلاف معنى بل ، وكون الأولى من الحكاية والآخرتين من المحكي ولأمانع منه .

وجوز أن تكون الأولى من كلامهم وهي ابطالية أيضا متعلقة بقولهم هو سحر المدلول عليه بأفتأتون السحر ورد بأنه إنما يصح لو كان النظم الكريم قالوا بل الخ ليفيد حكاية اضرابهم ، وكونه من القلب وأصله قالوا بل لا يخفى ما فيه ، وقد أجيب أيضا بأنه اضراب في قولهم المحكي بالقول المقدر قبل قوله تعالى (هل هذا) الخ أو الذي تضمنه النجوى وأعيد القول للفاصل أول كونه غير مصرح به ولا يخفى ما فيه أيضا ، وجوز أن تكون الثلاثة من كلامه عز وجل على أن ذلك تنزيل لأقوالهم في درج الفساد وأن قولهم الثاني أفسد من الأول والثالث أفسد من الثاني وكذلك الرابع من الثالث ، ويطلق على نحو هذا الاضراب الترقى لكن لم يقل هنا ترقيا إشارة إلى أن الترقى في القبح تنزيل في الحقيقة ، ووجه ذلك كما قال في الكشف أن قولهم إنه سحر أقرب من الثاني فقد يقال : إن من البيان لسحرا لأن تخاليط الكلام التي لا تنضبط لاشبه لها بوجه بالنظم الأنيق الذي أبكم كل منطق ، ثم ادعاء أنها مع كونها تخاليط مفتريات أبعد وأبعد لأن النظم بمادته وصورته من أتم القواطع دلالة على الصدق كيف وقد انضم إليه أن القائل عليه الصلاة والسلام علم عندهم في الأمانة والصدق ، والآخر هذيان المبرسمين لأنهم أعرف الناس بالتمييز بين المنظوم والمنثور طبعاً وبين ما يساق له الشعر وما سيق له هذا الكلام الذي لا يشبه بليغات خطبهم فضلا عن ذلك وبين محسنات الشعر ومحسنات هذا النثر هذا فيما يرجع إلى الصورة وحدها ، ثم إذا جئت إلى المادة وتركب الشعر من الخيالات والمعاني النازلة التي يهتدى إليها الاجلاف وهذامن اليقينيات العقدية والدينيات العملية التي عليها مدار المعاد والمعاش وبها تتفاضل الاشراف فأظهر وأظهر ، هذا والقائل عليه الصلاة والسلام بمن لا يتسهل له الشعر وإن أراد خالطوه وذاقوه أربعين سنة اه ، *

وكون تركيب الشعر من الخيالات باعتبار الغالب فلا ينافيه قوله صلى الله عليه وسلم «إن من الشعر لحكمة» لأنه باعتبار الندرة ويؤيده التأكيدي بان الدالة على التردد فيه ، وقد جاء الشاعر بمعنى الكاذب بل قال الراغب : إن الشاعر في القرآن بمعنى الكاذب بالطبع ، وعليه يكون قد أرادوا قاتلهم الله تعالى بل هو وحاشاه ذوا افتراءات كثيرة ، وليس في بل هنا على هذا الوجه إبطال بل اثبات للحكم الأول وزيادة عليه كما صرح بذلك الراغب ، وفي وقوعها للإبطال في كلام الله تعالى خلاف فائده ابن هشام ومثله بقوله تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون) وهم ابن مالك في شرح الكافية فنفاه ، والحق أن الإبطال إن كان لما صدر عن الغير فهو واقع في القرآن وإن كان لما صدر عنه تعالى فغير واقع بل هو محال لأنه بداء ، وربما يقال : مراد ابن مالك بالمنفى الضرب الثاني ، ثم إن هذا الوجه وإن كان فيه بعد لا يخلو عن حسن كما قيل فتدبر .

﴿ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ ﴾ جواب شرط محذوف يفصح عنه السياق كأنه قيل وإن لم يكن كما قلنا بل كان رسولا من الله عز وجل كما يقول فلْيَأْتِنَا بآيَةٍ ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَاكَ ﴾ وقد روي في غير هذا الشرط فقال أخذنا من كلام الامام في بيان حاصل معنى الآية : إنهم أنكروا أولا كون الرسول من جنس البشر ثم إنهم كأنهم قالوا سلمنا ذلك ولكن الذي ادعيت أنه معجز ليس بمعجز غاية أنه خارق للعادة وما كل خارق لها

معجز فقد يكون سحراً هذا إذا ساعدنا على أن فصاحة القرآن خارجة عن العادة لكننا عن تسليم هذه المقدمة بمراحل فإنا ندعى أنه في غاية الرككة وسوء النظم كأضغاث احلام سلمنا ولكنه من جنس كلام الاوساط افتراه من عنده سلمنا أنه كلام فصيح لكنه لا يتجاوز فصاحة الشعر وإذا كان حال هذا المعجز هكذا فليأتنا بآية لا يتطرق اليها شيء من هذه الاحتمالات كما أرسل الأولون انتهى وهو كما ترى .

وما موصولة في محل الجر بالكاف والجملة بعدها صلة والعائد محذوف، والجار والمجرور متعلق بمقدر وقع صفة لآية أي فليأتنا بآية مثل الآية التي أرسل بها الأولون ، ولا يضر فقد بعض شروط جواز حذف العائد المجرور بالحرف إذ لا اتفاق على اشتراط ذلك ، ومن اشترط اعتبر العائد المحذوف هنا منصوباً من باب الحذف والايصال ، وهو مهيع واسع ، وأرادوا بالآية المشبه بها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الناقة والعصا ونحوهما ، وكان الظاهر أن يقال فليأتنا بما أتى به الأولون أو بمثل ما أتى به الأولون إلا أنه عدل عنه إلى ما في النظم الكريم لدلالته على ما دل عليه مع زيادة كونه مرسلًا به من الله عز وجل ، وفي التعبير في حقه صلى الله عليه وسلم بالآيتين والعدول عن الظاهر فيما بعده إيماء إلى أن ما أتى به صلى الله عليه وسلم من عنده وما أتى به الأولون من الله تبارك وتعالى ففيه تعريض مناسب لما قبله من الافتراء قاله الخفاجي وذكر أن ما قيل أن العدول عن كما أتى به الأولون لأن مرادهم اقتراح آية مثل آية موسى وآية عيسى عليهما السلام لا غيرهما بما أتى به سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وأن العلامة البيضاوي أشار إلى ذلك مما لا وجه له ، وجوز أن تكون ما مصدرية والكاف منصوبة على أنها مصدر تشبيهي أي نعمت لمصدر محذوف أي فليأتنا بآية إتيانا كائنا مثل إرسال الأولين بها وصحة التشبيه من حيث أن المراد مثل آيتين الأولين بها لأن إرسال الرسل عليهم السلام متضمن الآيتين المذكور كما في الكشف ، وفي الكشف أنه يدل على أن قوله تعالى (كما أرسل الأولون) كناية في هذا المقام ، وفائدة العدول بعد حسن الكناية لتحقيق كونها آية مسلمة بمثلها تثبت الرسالة لا تنازع فيها ويترتب المقصود عليها ، والقول بأن الإرسال المشبه به مصدر المجهول وعضاه كونه مرسلًا من الله تعالى بالآيات لا يسمن ولا يغني في توجيه التشبيه لأن ذلك مغاير للآيتين أيضا وإن لم ينفك عنه ، وقيل يجوز أن يحمل النظم الكريم على أنه أريد كل واحد من الآيتين والإرسال في كل واحد من طرفي التشبيه لكنه ترك في جانب المشبه ذكر الإرسال ، وفي جانب المشبه به ذكر الآيتين اكتفاء بما ذكر في كل موطن عما ترك في الموطن الآخر ، ولا يخفى بعده ، ثم أن الظاهر أن إقرارهم بإرسال الأولين ليس عن صميم الفؤاد بل هو امر اقتضاه اضطرابهم وتخيرهم ، وذكر بعض الأجلة أن مما يرجح الحمل على أن ما تقدم حكاية أقوالهم المضطربة هذه الحكاية لأنهم منعوا أولا أن يكون الرسول بشرا وبتوا القول به وبنوا ما بنوا ثم سلموا أن الأولين كانوا ذوي آيات وطالبوه عايه الصلاة والسلام بالآيتين بنحو ما أتوا به منها ، وعلى وجه التنزيل لأقوالهم على درج الفساد يحمل هذا على أنه تنزل منهم ، والعدول إلى الكناية لتحقيق تنزله عن شأهم انتهى فتأمل ولا تغفل .

(مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ) كلام مستأنف مسوق لتكذيبهم فيما ينبيء عنه خاتمة مقالهم من الوعد الضمني بالإيمان عند آتيان الآية المقترحة وبيان أنهم في اقتراح ذلك كالباحث عن حفته بظلفه

وإن في ترك الاجابة اليه ابقاء عليهم كيف لا ولو أعطوا ما اقترحوه مع عدم إيمانهم قطعاً لاستئصلوا لجرى ان سنة الله تعالى شأنه في الامم السالفة على استئصال المقترحين منهم إذا أعطوا ما اقترحوه ثم لم يؤمنوا وقد سبقت كلمته سبحانه أن هذه الأمة لا يعذبون بعذاب الاستئصال ، وهذا أولى مما قيل أنهم لما طعنوا في القرآن وانه معجزة وبالغوا في ذلك حتى أخذوا من قوله تعالى (أفئاتون السحر) إلى أن انتهوا إلى قوله سبحانه (فليأتنا) الخ جرى بقوله عز وجل (ما آمنت) الخ تسلياً له ﷺ في أن الانذار لا يجدي فيهم . وأيا ما كان فقوله سبحانه (من قرية) على حذف المضاف أي من أهل قريه ، ومن مزيدة لتأكيد العموم وما بعدها في محل الرفع على الفاعلية ، وقوله سبحانه ﴿ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ في محل جر أو رفع صفة قرية ، والمراد أهلكناها باهلاك أهلها لعدم إيمانهم بعد مجيء ما اقترحوه من الآيات ، وقيل القرية مجاز عن أهلها فلا حاجة إلى تقدير المضاف .

واعترض بأن (أهلكناها) ياباه والاستخدام وإن كثر في الكلام خلاف الظاهر ، وقال بعضهم: لك أن تقول إن اهلاكها كناية عن اهلاك أهلها وما ذكر أولاً أولى، والهمزة في قوله سبحانه ﴿ أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ ﴾ لانكار الوقوع والفاء للعطف اما على مقدر دخلته الهمزة فافادت إنكار وقوع إيمانهم ونفيه عقيب عدم إيمان الاولين فالمعنى أنهم لم يؤمنوا من الامم المهلكة عند اعطاء ما اقترحوه من الآيات أهم لم يؤمنوا فهو لاء يؤمنون لو أعطوا ما اقترحوه أي مع انهم اعطوا طغى كما يفهم بمعونة السياق والعدول عن فهم لا يؤمنون أيضاً واما على (ما آمنت) على أن الفاء متقدمة على الهمزة في الاعتبار مفيدة لترتيب إنكار وقوع إيمانهم على عدم إيمان الاولين وإنما قدمت عليها الهمزة لاقتضائها الصدارة، وقوله عز وجل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ الْأَرْجَالَ ﴾ جواب لما زعموه من أن الرسول لا يكون الا ملكا المشار اليه بقولهم هل هذا الا بشر مثلكم الذي بنوا عليه ما بنوا فهو متعلق بذلك وقدم عليه جواب قولهم (فليأتنا) لأنهم قالوا ذلك بطريق التعجيز فلا بد من المسارعة إلى رده وإبطاله ولأن في هذا الجواب نوع بسط يخل تقديمه بتجاوب النظم الكريم ، وقوله تعالى : ﴿ نُوحِ إِلَيْهِمْ ﴾ استئناف مبين لكيفية الارسال، وصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية المستمرة وحذف المفعول لعدم القصد إلى خصوصه، والمعنى ما أرسلنا إلى الامم قبل ارسالك إلى أمك إلا رجلا لا ملائكة نوحى اليهم بواسطة الملك ما نوحى من الشرائع والاحكام وغيرهما من القصص وال اخبار كما نوحى اليك من غير فرق بينهما في حقيقة الوحي وحقية مدلوله كما لا فرق بينك وبينهم في البشرية فما لهم لا يفهمون أنك لست بدعا من الرسل وإن ما أوحى اليك ليس مخالفا لما أوحى اليهم فيقولون ما يقولون ، وقال بعض الافاضل: إن الجملة في محل نصب صفة مادحة لرجالا وهو الذي يقتضيه النظم الجليل ، وقرأ الجمهور (يوحى اليهم) بالياء على صيغة المبني للمفعول جريا على سنن الكبرياء وإيدانا بتعين الفاعل، وقوله تعالى :

﴿ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ تلوين للخطاب وتوجيه له إلى الكفرة لتبكيته واستنزالهم عن رتبة الاستبعاد والنكير اثر تحقيق الحق على طريقة الخطاب لرسول الله ﷺ لأنه التحقيق بالخطاب في أمثال تلك الحقائق الانيقة، وأما الوقوف عليها بالسؤال من الغير فهو من وظائف العوام وأمره ﷺ بالسؤال في بعض

الآيات ليس للوقوف وتحصيل العلم بالمستول عنه لامر آخر، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها، وأهل الذكر أهل الكتاب كما روى عن الحسن وقتادة وغيرهما، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه أى إن كنتم لا تعلمون ماذا فاسألوا أيها الجهلة أهل الكتاب الواقفين على أحوال الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام لتزول شبهتكم، أمروا بذلك لأن أخبار الجمل الغفير يفيد العلم فى مثل ذلك لاسيما وهم كانوا يشايعون المشركين فى عداوته ﷺ ويشاورونهم فى أمره عليه الصلاة والسلام ففيه من الدلالة على كمال وضوح الامر وقوة شأن النبي ﷺ ما لا يخفى، وعن ابن زيد أن أهل الذكر هم أهل القرآن. ورده ابن عطية بأنهم كانوا خصومهم فكيف يؤمرون بسؤالهم، ويرد ذلك على ما زعمته الامامية من أنهم آله ﷺ وقد تقدم الكلام فى ذلك *

﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً﴾ بيان لكون الرسل عليهم السلام اسوة لسائر افراد الجنس فى أحكام الطبيعة البشرية والجسد على ما فى القاموس جسم الانس والجن والملك، وقال الراغب: هو كالجسم إلا أنه أخص منه، قال الخليل: لا يقال الجسد لغير الانسان من خالق الارض ونحوه، وأيضا فان الجسد يقال للماله لون والجسم لما لا يبين له لون كالهواء والماء (١)، وقوله تعالى (وما جعلناهم جسدا) الخ يشهد لما قاله الخليل انتهى، وقيل: هو جسم ذو تركيب وظاهره أنه أعم من الحيوان ومنهم خصه به، وقال بعضهم: هو فى الاصل مصدر جسد الدم بجسداى التصق وأطاق على الجسم الماركب لأنه ذو اجزاء ملتصق بعضها ببعض، ثم الظاهر أن الذى يقول بتخصيصه بحيث لا يشمل غير العاقل من الحيوان مثلاً غاية ما يدعى أن ذلك بحسب أصل وضعه ولا يقول بعدم جواز تعميمه بعد ذلك فلا تغفل، ونصبه إما على أنه مفعول ثان للجعل، والمراد تصديره كذلك ابتداء على طريقة قولهم سبحانه من صغر البعوض و كبر الفيل، وأما حال من الضمير والجعل ابدعى وأفراده لاعادة الجنس الشامل للكثير أو لانه فى الاصل على ما سمعت مصدر وهو يطلق على الواحد المذكور وغيره، وقيل: لارادة الاستغراق الافرادى فى الضمير أى جعلنا كل واحد منهم، وقيل: هو بتقدير مضاف أى ذوى جسد، وفى التسهيل أنه يستغنى بتثنية المضاف وجمعه عن تثنية المضاف اليه وجمعه فى الاعلام وكذا ما ليس فيه لبس من اسماء الاجناس. وقوله تعالى ﴿لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ صفة (جسدا) أى وما جعلناهم جسدا مستغنيا عن الغذاء بل محتاجا اليه ﴿وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ أى باقين ابدًا، وجوز أن يكون الخلود بمعنى المكث المديد، واختير الأول لأن الجملة مقررة لما قبلها من كون الرسل السالفة عليهم الصلاة والسلام بشرا لاملائكة لما يقتضيه اعتقاد المشركين الفاسد وزعمهم الكاسد، والظاهر هم يعتقدون أيضا فى الملائكة عليهم السلام الابدية كاعتقاد الفلاسفة فيهم ذلك إلا أنهم يسمونهم عقولا مجردة، وحاصل المعنى جعلناهم أجسادا متغذية صائرة إلى الموت بالآخرة حسب آجالهم ولم نجعلهم ملائكة لا يتغذون ولا يموتون حسما تزعمون، وقيل: الجملة رد على قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام) الخ والاول أولى، نعم هى مع كونها مقررة لما قبلها فيها رد على ذلك. وفى إيثار (وما كانوا) على (وما جعلناهم تنبيه على أن عدم الخلود والبقاء من توابع جبلتهم فى هذه النشأة التى أشير اليها بقوله تعالى (وما جعلناهم جسدا) الخ لا بالجعل المستأنف بل إذا نظرت إلى سائر المركبات من العناصر المتضادة رأيت بقاءها سوية أمرا غريبا وانتهضت إلى طلب العلة لذلك ومن هنا قيل:

ولا تتبع الماضي سؤالك لم مضى وعرج على الباقي وسائله لم بقى
بل لا يبعد أن تكون الممكنات مطلقا كذلك فقد قالوا: إن الممكن إذا خلى ذاته يكون معدوما إذ العدم
لا يحتاج إلى علة وتأثير بخلاف الوجود؛ ولا يازم على هذا أن يكون العدم مقتضى الذات حتى يصير ممتنعاً إذ
مرجع ذلك إلى أولوية العدم واليقينته بالنسبة إلى الذات، ويشير إلى ذلك على ما قيل قول أبي علي في الهيئات الشفاء
للمعلول في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون آيساً، وقولهم باستواء طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته معناه استواءه
في عدم وجوب واحد منهما بالنظر إلى ذاته، وقولهم علة العدم عدم علة الوجود بمعنى أن العدم لا يحتاج إلى تأثير
وجعل بل يكفيه انعدام العلة لأن عدم العلة مؤثرة في عدم المعلول ولعل في قوله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن
إشارة إلى هذا فتدبر، وقوله تعالى ﴿ثم صدقناهم الوعد﴾ قيل: عطف على ما يفهم من حكاية وحيه تعالى إلى المرسلين
على الاستمرار التجددى كأنه قيل أو حينئذ اليهم ما أو حينئذ صدقناهم الوعد الذي وعدناهم في تضاعيف الوحي
بإهلاك أعدائهم، وقيل: عطف على (نوحى) السابق بمعنى أو حينئذ، وتوسط الأمر بالسؤال وما معه اهتمام بالزامهم
والرد عليهم، وقال الخفاجى: هو عطف على قوله تعالى: (أرسلنا) وثم للتراخي الذكرى أى أرسلنا رسلاً من البشر
وصدقناهم ما وعدناهم فكذا محمد صلى الله عليه وسلم فاحذروا وكذبيه ومخالفته فالآيات كما تضمنت الجواب تضمنت التهديد
انتهى، وفيه تأمل، ونصب (الوعد) على نزع الخافض والأصل صدقناهم في الوعد ومنه صدقوهم القتال وصدقنى سن
بكره، وقيل: على أنه مفعول ثان صدق قد تتعدى للمفعولين من غير توسط حرف الجر أصلاً

﴿فَأَنجَيْنَاهُمْ وَمِنْ نَشَاءٍ﴾ أى من المؤمنين بهم كما عليه جماعة من المفسرين، وقيل منهم ومن غيرهم ومن تستدعى
الحكمة إبقائه كمن سيؤمن هو أو بعض فروعه بالآخرة وهو السر في حماية الذين كذبوه وآذوه صلى الله عليه وسلم من عذاب
الاستئصال، ورجح ما عليه الجماعة بالمقابلة بقوله تعالى ﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾ وذلك لحمل التعريف على
الاستغراق والمُسْرِفِينَ على الكفار مطلقاً بقوله تعالى (وأن المسرفين هم أصحاب النار) بناء على أن المراد بأصحاب
النار ملازموها والمخلدون فيها ولا يخلد فيها عندنا إلا الكفار، ومن عهم أولاً قال: المراد بالمُسْرِفِينَ من عدا أولئك
المنجيين، والتعبير بمن نشاء دون من آمن أو من معهم مثلاً ظاهر في أن المراد بذلك المؤمنون وآخرون معهم
ولا يظهر على التخصيص وجه العدول عما ذكر إلى ما في النظم الكريم والتعبير بنشأ مع أن الظاهر شئنا لحكاية
الحال الماضية، وقوله سبحانه ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا﴾ كلام مستأنف مسوق لتحقيق حقيقة القرآن العظيم
الذى ذكر في صدر السورة الكريمة إعراض الناس عما يأتهم من آياته واستهزاؤهم به واضطرابهم في أمره وبيان
علو مرتبته إثر تحقيق رسالته صلى الله عليه وسلم ببيان أنه كسائر الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام قد صدر بالتوكيد
القسمى إظهاراً لمزيد الاعتناء بضمونه وإيناساً بكون المخاطبين في أقصى مراتب التكبر والخطاب لقريش،
وجوز أن يكون لجميع العرب وتنوين كتاباً للتعظيم والتفخيم أى كتاباً عظيم الشأن نير البرهان، وقوله
عز وجل ﴿فيه ذكركم﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير التفخيمى من كونه جليل القدر بانه جميل الآثار
مستجلب لهم منافع (جليلة) والمراد بالذكر كما أخرج البيهقي في شعب الإيمان وابن المنذر وغيرهما عن ابن
عباس الصيت والشرف مجازاً أى فيه ما يوجب الشرف لكم لأنه بلسانكم ومنزل على نبي منكم تشر فون بشرفه

وتشتهرون بشهرته لأنكم حملته والمرجع في حل معاقده وجعل ذلك فيه مبالغة في سببته له، وعن سفيان أنه مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال أي فيه ما يحصل به الذكر أي الثناء الحسن وحسن الأحداث من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال إطلاقاً لاسم المسبب على السبب فهو مجاز عن ذلك أيضاً.

وأخرج غير واحد عن الحسن أن المراد فيه ما تحتاجون إليه في أمور دينكم، وزاد بعض ودنياكم، وقيل الذكر بمعنى التذكير مضاف للمفعول، والمعنى فيه موعظتكم، ورجح ذلك بأنه الأنسب بسباق النظم الكريم وسياقه فإن قوله تعالى ﴿ أَفَلَا تَعْقُلُونَ ۝ ١ ﴾ إنكار توبيخي فيه بعث لهم على التدبر في أمر الكتاب والتدبر فيما في تضاعيفه من فنون المواعظ والزواجر التي من جملتها القوارع السابقة واللاحقة.

وقال صاحب التحرير: الذي يقتضيه سياق الآيات أن المعنى فيه ذكر قبائحكم ومثالبكم وما علمتم به أنبياء الله تعالى عليهم الصلاة والسلام من التكذيب والعناد. وقوله تعالى (أفلا تعقلون) إنكار عليهم في عدم تفكيرهم مؤد إلى التنبيه عن سنة الغفلة انتهى، وفيه بعد، والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي ألا تفكرون فلا تعقلون إن الأمر كذلك ألا تعقلون شيئاً من الأشياء التي من جملتها ما ذكر. وقوله عز وجل ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ نوع تفصيل لإجمال قوله تعالى (وأهلكنا المسرفين) وبيان لكيفية اهلاكهم وتنبيه على كثرتهم، فكلمة خبرية مفيدة للتكثير محلها النصب على أنها مفعول (لقصمنا) و(من قرية) تمييز، وفي لفظ القصم الذي هو عبارة عن الكسر بتفريق الأجزاء وازهاب التمامها بالكلية كما يشعر به الاتيان بالقاف الشديدة من الدلالة على قوة الغضب وشدة السخط ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿ كَانَتْ ظَالِمَةً ﴾ صفة (قرية) وكان الأصل على ما قيل أهل قرية كما ينبى عنه الضمير الآتي إن شاء الله تعالى فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فوصف بما هو من صفات المضاف أعني الظلم فكأنه قيل وكثيراً قصمنا من أهل قرية كانوا ظالمين بآيات الله تعالى كافرين بها مثلكم.

وفي الكشف المراد بالقرية أهلها ولذلك وصفت بالظلم فيكون التجور في الطرف، وقال بعضهم: لك أن تقول وصفها بذلك على الإسناد المجازي وقوله (قصمنا من قرية) كناية عن قصم أهلها للزوم اهلاكها اهلاكهم فلا مجاز ولا حذف، وأياً ما كان فليس المراد قرية معينة، وأخرج ابن المنذر. وغيره عن الكلبي أنها حضور قرية باليمن، وأخرج ابن مردويه عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال بعث الله تعالى نبياً من حمير يقال له شعيب فوثب إليه عبد فضربه بعصا فسار إليهم بختنصر فقاتلهم فقتلهم حتى لم يبق منهم شيء وفيهم أنزل الله تعالى (وكم قصمنا) الخ، وفي البحر أن هؤلاء كانوا بحضور وأن الله تعالى بعث إليهم نبياً فقتلوه فسلط الله تعالى عليهم بختنصر كما سلطه على أهل بيت المقدس بعث إليهم جيشاً فهزموه ثم بعث إليهم آخر فهزموه فخرج إليهم بنفسه فهزمهم وقتلهم، وعن بعضهم أنه كان اسم هذا النبي موسى بن ميثا، وعن ابن وهب أن الآية في قريتين باليمن أحدهما حضور والآخرى قلابة بطر أهلها فاهلكهم الله تعالى على يد بختنصر، ولا يخفى أنه مما ياباه ظاهر الآية والقول بأنها من قبيل قولك لم أخذت من دراهم زيد على أن الجار متعلق بأخذت والتمييز محذوف أي كم درهم أخذت من دراهم زيد، ويقال هنا إنها بتقدير كم ساكن قصمنا من ساكني قرية أو نحو ذلك مما لا ينبغي أن يلتفت إليه إلا بالرد عليه، فلعل ما في الروايات محمول

على سبيل التمثيل ، ومثل ذلك غير قليل ، وفي قوله سبحانه ﴿ وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا ﴾ أى بعد اهلاك أهلها لا بعد تلك الفعلة كما قوهم ﴿ قَوْمًا آخَرِينَ ١١ ﴾ أى ليسوا منهم فى شئ تنبيه على استئصال الأولين وقطع دابرهم بالكناية وهو السر فى تقديم حكاية انشاء هؤلاء على حكاية مبادى اهلاك أولئك بقوله سبحانه : ﴿ فَلَمَّا أَحْسَوْا بِأَسَنَّا ﴾ فضمير الجمع للاهل لا لقوم آخرين إذ لا ذنب لهم يقتضى ما تضمنه هذا الكلام ، والاحساس الادراك بالحاسة أى فلما أدركوا بحاستهم عذابنا الشديد ، ولعل ذلك العذاب كان ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة ، وجوز أن يكون فى البأس استعارة مكنية ويكون الاحساس تخيلا وأن يكون الاحساس مجازا عن مطلق الادراك أى فلما أدركوا ذلك ﴿ إِذَا هُمْ مِنْهَا ﴾ أى من القرية فمن ابتدائية او من البأس والتأنيث لأنه فى معنى النعمة والبأساء فمن تعليلية وهى على الاحتمالين متعلقة بقوله تعالى ﴿ يَرْكُضُونَ ١٢ ﴾ وإذا فجائية ، والجملة جواب لما ، وركض من باب قتل بمعنى ضرب الدابة برجله وهو متعد ، وقد يرد لازما كركض الفرس بمعنى جرى كما قاله أبو زيد ولا عبرة بمن أنكره ، والركض هنا كناية عن الهرب أى فاذا هم يهربون مسرعين راكضين دوابهم .

وجوز أن يكون المعنى مشبهين بمن يركض الدواب على أن هناك استعارة تبعية ولا مانع من حمل الكلام على حقيقته على ما قيل ﴿ لَا تَرْكُضُوا ﴾ أى قيل لهم ذلك ، والقائل يحتمل أن يكون ملائكة العذاب أو من كان ثمة من المؤمنين قالوا ذلك على سبيل الهزء بهم ، وقال ابن عطية : يحتمل على الرواية السابقة أن يكون القائل من جيش يختصر وأراد بذلك خدعهم والاستهزاء بهم ، وقيل يحتمل أن يكون المراد يعملون خلقاء بأن يقال لهم ذلك وإن لم يقل على معنى أنهم بلغوا فى الركض والفرار من العذاب بعد الاعتراف والتنعم بحيث من رآهم قال لا تركضوا ﴿ وَأَرْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ ﴾ من النعم والتلذذ والاعتراف بإطار النعمة وفى ظرفية ، وجوز كونها سببية ﴿ وَمَسَا كُنُكُمْ ﴾ التى كنتم تفتخرون بها ﴿ لَعَلَّكُمْ تَسْأَلُونَ ١٣ ﴾ تقصدون للسؤال والتشاور والتدبير فى المهمات والنوازل أو تسألون عما جرى عليكم ونزل بأموالكم ومنازلكم فتجيئوا السائل عن علم ومشاهدة أو يسألكم حشمتكم وعبيدكم فيقولوا لكم بهم تأمرون وما ذا ترسمون وكيف نأتى ونذر كما كنتم من قبل أو يسألكم الوافدون نوالكم اما لأنهم كانوا أسخياء ينفقون أموالكم رثاء الناس وطلب الثناء أو كانوا بخلاء فقيل لهم ذلك تهكما إلى نهكم ، وقيل على الرواية المتقدمة المعنى لعلمكم تسألون صلحا أو جزية أو أمرا تتفقون مع الملك عليه ، وقيل المراد بمسا كنهم النار فيكون المراد بارجعوا إلى مسا كنكم ادخلوا النار تهكما ، والمراد بالسؤال السؤال عن الاعمال أو المراد به العذاب على سبيل المجاز المرسل بذكر السبب وإرادة المسبب أى ادخلوا النار فى تسألوا أو تعذبوا على ظلمكم وتكذيبكم بآيات الله تعالى وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى * ﴿ قَالُوا ﴾ لما يئسوا من الخلاص بالهرب وأيقنوا استيلاء العذاب ﴿ يَا وَيْلَنَا ﴾ يا هلا كنا ﴿ إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ١٤ ﴾ بآيات الله تعالى مستوجبين للعذاب ، وهذا اعتراف منهم بالظلم واستتباعه للعذاب وندم عليه حين لا ينفعهم ذلك ، وقيل على الرواية السالفة إن هذا الندم والاعتراف كان حين أخذتهم السيوف ونادى مناد

من السماء بالثارات الانبياء ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ﴾ أى فما زالوا يرددون تلك الكلمة، وتسميتها دعوى بمعنى الدعوة فانه يقال دعا دعوى ودعوة لأن المولول كأنه يدعو الويل قائلًا يا ويل تعال فهذا أو انك • وجوز الحوفى. والرخشرى. وأبو البقاء كوز (تلك) اسم زالو (دعواهم) خبرها والعكس، قال أبو حيان: وقد قال ذلك قبلهم الزجاج وأما أصحابنا المتأخرون فعلى أن اسم كان وخبرها مشبه بالفاعل والمفعول فكما لا يجوز فى الفاعل والمفعول التقدم والتأخر إذا وقع ذلك فى اللبس لعدم ظهور الاعراب لا يجوز فى باب كان ولم ينازع فيه أحد إلا أبو العباس أحمد بن الحاج من نبهاء تلاميذ الشلوبين اه • وقال الفاضل الخفاجى : إن ما ذكره ابن الحاج فى كتاب المدخل أنه ليس فيه التباس وأنه من عدم الفرق بين الالتباس وهو أن يفهم منه خلاف المراد والاجمال وهو أن لا يتعين فيه أحد الجانبين . ولاجل هذا جوزه، وما ذكره محل كلام وتدبره •

وفى حراشى الفاضل البهلوان على تفسير البيضاوى إن هذا فى الفاعل والمفعول وفى المبتدا والخبر إذا انتفى الاعراب ، والقرينة مسلم مصرح به ، وأما فى باب كان وأخواتها فغير مسلم اه • والظاهر أنه لا فرق بين باب كان وغيرها بما ذكر وإن سلم عدم التصريح لاشتراك ما ذكره علة المنع ثم ان ذلك إلى الالتباس أقرب منه إلى الاجمال لاسيما فى الآية فى رأى فافهم ﴿حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ ١٥﴾ أى إلى أن جعلناهم بمنزلة النبات المحصود والنار الخامدة فى الهلاك قاله العلامة الثانى فى شرح المفتاح (١) ثم قال فى ذلك استعارتان بالكناية بلفظ واحد وهو ضمير (جعلناهم) حيث شبه بالنبات وبالنار وأفرد بالذكور وأريد به المشبه بهما أعنى النبات والنار ادعاء بقرينة أنه نسب إليه الحصاد الذى هو من خواص النبات والخمود الذى هو من خواص النار، ولا يجعل من باب التشبيه مثلهم صم بكم عمى لأن جمع (خامدين) جمع العقلاء ينافى التشبيه إذ ليس لنا قوم خامدون يعتبر تشبيهه أهل القرية بهم إذ الخمود من خواص النار بخلاف الصمم مثلاً فإنه يجعل بمنزلة هم كقوم صم وكذا يعتبر (حصيداً) بمعنى محصودين على استواء الجمع والواحد فى فعيل بمعنى مفعول ليلأنهم (خامدين) نعم يجوز تشبيهه هلاك القوم بقطع النبات وخمود النار فيكون استعارة تصريحية تبعية فى الوصفين انتهى، وكذا فى شرح المفتاح للسيد السند بيد أنه جوز أن يجعل (حصيداً) فقط من باب التشبيه بناء على ما فى الكشف أى جعلناهم مثل الحصيد كما تقول جعلناهم رماداً أى مثل الرماد ، وجعل غير واحد افراد الحصيد لهذا التأويل فان مثلاً لكونه مصدراً فى الاصل يطلق على الواحد وغيره وهو الخبر حقيقة فى التشبيه البليغ ويلزم على ذلك صحة الرجال أسد وهو كما ترى ، واعترض على قول الشارحين: إذ ليس لنا الخ بأن فيه بحثاً مع أن مدار ما ذكرناه من كون (خامدين) لا يحتمل التشبيه جمعه جمع العقلاء المانع من أن يكون صفة للنار حتى لو قيل خامدة كان تشبيهاً، وقد صرح به الشريف فى حواشيه لكنه محل تردد لأنه لما صح الحمل فى التشبيه ادعاء فلم لا يصح جمعه لذلك ولولا لما صححت الاستعارة أيضاً وذهب العلامة الطيبي والفاضل البينى إلى التشبيه فى الموضوعين فى الآية أربعة احتمالات فتدبر جميع ذلك و(خامدين) مع حصيداً فى حيز المفعول الثانى للجعل كجملته حلوا حامضاً، والمعنى جعلناهم جامعين للحصاد والخمود أو لمائة الحصيد والخامد أو لمائة الحصيد والخمود أو جعلناهم هالكين على أتم وجه فلا يرد أن الجعل نصب ثلاثة مفاعيل

(١) إلا أنه جمل ذلك فى أهل حضور اه منه

هنا وهو مما ينصب مفعولين أو هو حال من الضمير المنصوب في (جعلناهم) أو من المستكن في (حصيدا) أو هو صفة لـ (حصيدا) وهو متعدد معنى، واعتراض بعضهم بأن كونه صفة له مع كونه تشبيهاً أريد به ما لا يعقل يا باه كونه للعقلاء • ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عَيْنَ يَوْمٍ﴾ أي ما سوينا هذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع وما بينهما من أصناف الخلائق مشحونة بضروب البدائع والعجائب كما تسوى الجبابرة سقوفهم وفرشهم وسائر زخارفهم للهور واللعب وإنما سويناها للفوائد الدينية والحكم الربانية كأن تكون سببا للاعتبار ودليلا للمعرفة مع منافع لا تحصى وحكم لا تستقصى، وحاصله ما خلقنا ذلك خاليا عن الحكم والمصالح إلا أنه عبر عن ذلك باللعب وهو كما قال الراغب الفعل الذي لا يقصد به مقصد صحيح لبيان كمال تنزهه تعالى عن الخلق الخالي عن الحكمة بتصويره بصورة ما لا يرتاب أحد في استحالة صدوره عنه سبحانه، وهذا الكلام على ما قيل إشارة إجمالية إلى أن تكوين العالم وابداع بني آدم مؤسس على قواعد الحكمة البالغة المستتعبة للغايات الجليلة وتنبيه على أن ما حكى من العذاب النازل بأهل القرى من مقتضيات تلك الحكم ومتفرعاتها حسب اقتضاء أعمالهم إياه مع التخاص إلى وعيد المخاطبين، وفي الكشف أن الآيات لإثبات أمر النبوة ونفي تلك المطاعن السابقة على ما ذكره الامام وهو الحق لأنه قد تكرر في الكتاب العزيز أن الحكمة في خلق السماء والأرض وما بينهما العبادة والمعرفة وجزاء من قام بهما ومن لم يقوم وإن يتم ذلك إلا بانزال الكتب وإرسال الرسل عليهم السلام، فمنكر الرسالة جاعل خلق السماء والأرض لعبا تعالى خالقهما وخالق كل شيء عنه وعن كل نقص علوا كبيرا، ومنكر نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم جعل اظهار المعجزة على يديه من باب العبث واللعب ففيه اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام وفساد تلك المطاعن كلها •

وقوله سبحانه: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾ استئناف مقرر لما قبله من انتفاء اللعب في خلق السماء والأرض وما بينهما، ومعنى الآية على ما استظهره صاحب الكشف لو أردنا اتخاذها لهواً من جهتنا أي لهوا إلهيا أي حكمة اتخذناها لهوا من جهتنا وهذا عين الجد والحكمة فهو في معنى لو أردناه لا تمتنع • وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ كالتكرير لذلك المعنى مبالغة في الامتناع على أن إن شرطية وجوابها محذوف أي (إن كنا فاعلين) ما يوصف بفعله باللغو فكهذا يكون فعلنا ولو حمل على النفي ليكون تصريحاً بنتيجة السابق كما عليه جمهور المفسرين لكان حسنا بالغاً انتهى، وقال الزمخشري: (من لدنا) أي من جهة قدرتنا، وجعل حاصل المعنى أنا لو أردنا ذلك لاتخذنا فانا قادرون على كل شيء إلا أننا لم نرده لأن الحكمة صارفة عنه، وذكر صاحب الكشف أن تفسيره ذلك بالقدرة غير بين، وقد فسره به أيضا البيضاوي وغيره وظاهره أن اتخاذ اللغو داخل تحت القدرة، وقد قيل إنه ممتنع عليه تعالى امتناعاً ذاتياً والممتنع لا يصلح متعلقاً للقدرة، وأجيب بأن صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين فهو تعليق على امتناع الإرادة أو يقال الحكمة غير منافية لاتخاذ ما من شأنه أن يتلوه به وإنما تنافي أن يفعل فعلاً يكون هو سبحانه بنفسه لا هياً به فلا امتناع في اتخاذ بل في وصفه انتهى •

والحق عندي أن العبث لكونه نقصاً مستحيل في حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه وتعالى ونحن وإن لم نقل بالوجوب عليه تعالى لكننا قائلون بالوجوب عنه عز وجل، قال أفضل المتأخرين الكلبوي: إن

اضراب عن اتخاذ اللهو واللعب بل عن ارادة الاتخاذ كأنه قيل لكننا لا نريده بل شأننا أن نغلب الحق الذي من جملة الجود على الباطل الذي من جملة اللهو، وتخصيص هذا الشأن من بين سائر شئونه تعالى بالذكر للتخلص مما سيأتى إن شاء الله تعالى من الوعيد، وعن مجاهد أن الحق القرآن والباطل الشيطان، وقيل الحق الحجة والباطل شبههم ووصفهم الله تعالى بغير صفاته من الولد وغيره، والعموم هو الأولى، وأصل القذف الرمي البعيد كما قال الراغب وهو مستلزم لصلابة الرمي وقد استعير للإيراد أى نورد الحق على الباطل (فیدمغه) أى يحقه بالكلية كما فعلنا باهل القرى المحكمة، وأصل الدمغ كسر الشئ الرخو الاجوف وقد استعير للحق *

وجوز أن يكون هناك تمثيل لغلبة الحق على الباطل حتى يذهب برمى جرم صلب على رأس دماغه رخو ليشقه، وفيه إيحاء إلى علو الحق وتسفل الباطل وأن جانب الأول باق والثاني فان، وجوز أيضاً أن يكون استعارة ممكنة بتشبيه الحق بشئ صلب يحى من مكان عال والباطل بجرم رخو أجوف سافل، ولعل القرل بالتمثيل أمثل، وقرأ عيسى ابن عمر (فیدمغه) بالنصب، وضعف بأن ما بعد الفاء إنما ينتصب باضمار أن لا باقاً خلافاً للكوفيين في جواب الأشياء الستة وما هنا ليس منها ولم ير مثله إلا في الشعر كقوله:

سأترك منزلى لبني تميم وألحق بالحجاز فاستريحاً

على أنه قد قيل في هذا إن استريحاً ليس منصوباً بل مرفوع مؤكداً بالنون الخفيفة موقوف عليه بالالف، ووجه بأن النصب في جواب المضارع المستقل وهو يشبه التني في الترقب، ولا يخفى أن المعنى في الآية ليس على خصوص المستقبل، وقد قالوا إن هذا التوجيه في البيت ضعيف فيكون ما في الآية أضعف منه مأخذاً والعطف على هذه القراءة على الحق عند أبي البقاء، والمعنى بل نقذف بالحق فندمغه على الباطل أى نرمي بالحق فباطاله به. وذكر بعض الأفاضل أنه لو جعل من قبيل علفتها تبنا وماء بارد أصبح، واستظهر أن العطف على المعنى أى نفعل القذف فالدمغ، وقرأ (فیدمغه) بضم الميم والغين (فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ) أى ذاهب بالكلية وفي إذا الفجائية والجملة الاسمية من الدلالة على كمال المسارعة في الذهاب والبطلان ما لا يخفى فكذا أنه زاهق من الأصل *

(وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ١٨) وعيد لقريش أو لجميع الكفار من العرب بأن لهم أيضاً مثل ما أولئك من العذاب والعقاب، وما تعليلية متعلقة بالاستقرار الذي تعلق به الخبر أو بمحذوف هو حال من الويل على مذهب بعضهم أو من ضميره المستتر في الخبر، وما إمام صدرية أو موصولة أو موصوفة أى ومستقر لكم الويل والهلاك من أجل وصفكم له تعالى بما لا يليق بشأنه الجليل تعالى شأنه أو بالذي تصفونه أو بشئ تصفونه به من الولد ونحوه أو كأننا مما تصفونه عز وجل به، وكون الخطاب لمن سمعت مما لا خفاء فيه ولا بعد، وأبعد كل البعد من قال: إنه خطاب لأهل القرى على طريق الالتفات من الغيبة في قوله تعالى (فما زالت تلك دعواهم) إليه *

(وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) استئناف مقرر لما قبله من خلقه تعالى لجميع مخلوقاته على حكمه بالغة ونظام كامل وأنه سبحانه يحق الحق ويزهق الباطل، وقيل هو عدل لقوله تعالى (ولكم الويل) وهو كما ترى أى وله تعالى خاصة جميع المخلوقات خلقاً وملاكاً وتديراً وتصرفاً وأحياء وإماتة وتعذيباً وإثابة من غير أن

مذهب الماتريدية المثبتين للأفعال جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع أنه إن كان في الفعل جهة تقتضى القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه سبحانه لا واجب عليه عز وجل ، وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم وكالكذب عند محققى الاشاعرة والماتريدية وإن لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه سبحانه فهم يوافقون الاشاعرة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء انتهى .

ومن أنكر أن كون العبث نقصا كالكذب فقد كابر عقله ، وأبلغ من هذا أنه يفهم من كلام بعض المحققين القول بوجوب رعاية مطلق الحكمة عليه سبحانه لئلا يلزم أحد المحالات المشهورة وأن المراد من نفى الاصحاب الوجوب عليه تعالى نفى الوجوب في الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة ، ولعله حينئذ يراى بالوجوب لزوم صدور الفعل عنه تعالى بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا بعد صدور موجه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد لئلا يلزم رفض قاعدة الاختيار كما لا يلزم رفضها في اختيار الامام الرازى ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا ، ومع هذا ينبغي التحاشى عن اطلاق الوجوب عليه تعالى فتدبره فانه مهم . وقيل معنى من عندنا مما يليق بحضورتنا من المجردات أى لاتخذناه من ذلك لا من الاجرام المرفوعة

والاجسام الموضوعة كديدن الجبابة في رفع العروش وتحسينها وتسوية الفروش وتزيينها انتهى * ولا يخفى أن أكثر أهل السنة على إنكار المجردات ثم على تقدير تفسير الآية بما ذكر المراد الرد على من يزعم اتخاذ الله في هذا العالم لا أنه يجوز اتخاذه من المجردات بل هو فيها أظهر في الاستحالة ، وعن الجبائى أن المعنى لو أردنا اتخاذ الله لاتخذناه من عندنا بحيث لا يطالع عليه أحد لأنه نقص فستره أولى أو هو أسرع تيادرا مما في الكشف وذلك أبعد مغزى ، وقال الامام الواحدى : اللهو طالب الترويح عن النفس ثم المرأة تسمى لهوا وكذا الولد لأنه يستروح بكل منهما ولهذا يقال لامرأة الرجل وولده ريحانتاه ، والمعنى لو أردنا أن نتخذ امرأة ذات لهو أو ولدا ذا لهو لاتخذناه من لدنا أى مما نسطفيه ونختاره مما نشاء كقوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء) وقال المفسرون : أى من الخور العين ، وهذا رد لقول اليهود في عزير وقول النصارى في المسيح وأمه من كونه عليه السلام ولدا وكونها صاحبة ، ومعنى (من لدنا) من عندنا بحيث لا يجرى لأحد فيه تصرف لأن ولد الرجل وزوجته يكونان عنده لا عند غيره انتهى . وتفسير اللهو هنا بالولد مروي عن ابن عباس والسدى ، وعن الزجاج أنه الولد بلغة حضرموت ، وكونه بمعنى المرأة حكاه قتادة عن أهل اليمن ولم ينسبه لأهل بلدة منه ، وزعم الطبرسى أن أصله الجماع ويكنى به عن المرأة لأنها تجامع ، وأنشد قول امرئ القيس :

الا زعمت بسباسة اليوم اننى كبرت وان لا يحسن اللهو أمثالى

والظاهر حمل اللهو على ما سمعت أولا لقوله تعالى (وما بينهما لاعبين) ولأن نفى الولد سيجىء مصرحا إن شاء الله تعالى ، ويعلم من ذلك أن كون المراد الرد على النصارى وأضرابهم غير مناسب هنا ، ثم ان الظاهر من السياق أن إن شرطية والجواب محذوف ثقة بدلالة ما قبل عليه أى إن كنا فاعلين لاتخذناه من لدنا وكونها نافية وإن كان حسنا معنى وقد قاله جماعة منهم مجاهد . والحسن . وفتادة . وابن جريج استدرك عليه بعضهم بان أكثر معجىء إن النافية مع اللام الفارقة لكن الأمر في ذلك سهل ، وقوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل)

يكون لأحد في ذلك دخل ما استقللاً واستتباعاً، وكأنه أريد هنا اظهار مزيد العظمة فجئ. بالسموات جمعاً على معنى له كل من هو في واحدة واحدة من السموات ولم يرد فيها من سوى بيان اشتغال هذا السقف المشاهد والفرش الممهد وما استقر بينهما على الحكيم التي لا تحصى فلذا جئ بالسما بصيغة الافراد دون الجمع.

وفي الاتقان حيث يراد العدد يؤتى بالسما، بمجموعة وحيث يراد الجهة يؤتى بها مفردة ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ﴾ وهم الملائكة مطلقاً عليهم السلام على ما روى عن قتادة وغيره، والمراد بالعندية عندية الشرف لا عندية المكان وقد شبه قرب المكان والمنزلة بقرب المكان والمسافة فعبر عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة وقيل عبر عنهم بذلك تنزيلاً لهم لكرامتهم عليه عز وجل منزلة المقربين عند الملوك بطريق التمثيل، والموصول مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ أى لا يتعظمون عنها ولا يعدون أنفسهم كبراء ﴿وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ١٩﴾ أى لا يكون ولا يتعبون يقال حسر البعير واستحسر كل وتعب وحسرت أنا فهو متعد ولازم ويقال أيضاً أحسرت بالهمز.

والظاهر أن الاستحسار حيث لا طلب كما هنا أبلغ من الحسور فإن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، والمراد من الاتحاد بينهما الدال عليه كلامهم الاتحاد فى أصل المعنى، والتعبير به للتنبيه على أن عبادتهم بثقلها ودوامها حقيقة بأن يستحسر منها ومع ذلك لا يستحسرون وليس انفى المبالغة فى الحسور مع ثبوت أصله فى الجملة، ونظير ذلك قوله تعالى (وमारبك بظلام للعبيد) على أحد الأوجه المشهورة فيه *

وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون ذلك معطوفاً على من الأولى وأمر تفسيره بالملائكة عليهم السلام على حاله، وذكر أن هذا العطف لكون المعطوف أخص من الممطوف عليه فى نفس الأمر كالعطف فى قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) فى الدلالة على رفعة شأن المعطوف وتعظيمه حيث أفرد بالذكر مع اندارجه فى عموم ما قبله، وقيل إنما أفرد لأنه أعم من وجهه فإن من فى الأرض يشمل البشر ونحوهم وهو يشمل الحافين بالعرش دونه، وجوز أن يراد بمن عنده نوع من الملائكة عليهم السلام متعال عن التبوء والاستقرار فى السماء والأرض، وكأن هذا ميل إلى القول بتجرد نوع من الملائكة عليهم السلام، وأنت تعلم أن جمهور أهل الإسلام لا يقولون بتجرد شئ من الممكنات، والمشهور عن القائلين به القول بتجرد الملائكة مطلقاً لا بتجرد بعض دون بعض.

ثم إن أبو البقاء جوز فى قوله تعالى (لا يستكبرون) على هذا الوجه أن يكون حالاً من الأولى والثانية على قول من رفع بالظرف أو من الضمير فى الظرف الذى هو الخبر أو من الضمير فى (عنده) ويتعين أحداً لاخرين عند من يعرب من مبتدأ ولا يجوز مجئ الحال من المبتدأ ولا يخفى *

وجوز بعض الأفاضل أن تكون الجملة مستأنفة والأظهر جملتها خبراً لمن عنده، وفى بعض أوجه الحالية ما لا يخفى، وقوله تعالى ﴿يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ استئناف وقع جواباً عما نشأ بماقبله كأنه قيل ماذا يصنعون فى عبادتهم أو كيف يعبدون ف قيل (يسبحون) الخ *

وجوز أن يكون فى موضع الحال من ضمير (لا يستحسرون) وقوله سبحانه ﴿لَا يَفْتَرُونَ ٢٠﴾ فى موضع الحال من ضمير (يسبحون) على تقديرى الاستئناف والحالية، وجوز على تقدير الحالية أن يكون هذا حالاً من

ضمير (لا يستحسرون) أيضا، ولا يجوز على تقدير الاستئناف كونه حالاً منه للفصل . وجوز أن يكون استئنافاً والمعنى ينزهون الله تعالى ويعظمونه ويمجدونه في كل الأوقات لا يتخلل تسبيحهم فترة أصلاً بفراغ أو شغل آخر، واستشكل كون الملائكة مطلقاً كذلك مع أن منهم رسلاً يبلغون الرسالة ولا يتأتى التسبيح حال التبليغ ومنهم من يلعن الكفرة كما ورد في آية أخرى . وقد سأل عبد الله بن الحرث بن نوفل كعباً عن ذلك كما أخرج ابن المنذر : وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ في العظمة . والبيهقي في الشعب فاجاب بأنه جعل لهم التسبيح كالتنفس فلا يمنع عن التكلم بشيء . آخر . وتعقب بأن فيه بعداً ، وقيل إن الله تعالى خلق لهم السنة فيسبحون ببعض ويبلغون مثلاً ببعض . آخر ، وقيل تبليغهم ولعنهم الكفرة تسبيح معنى .

وقال الخفاجي : الظاهر أنه إن لم يحمل على بعضهم فالمراد به المبالغة كما يقال فلان لا يفتر عن ثنائك وشكر آلائك انتهى . ولا يخفى حسنه ، ويجوز أن يقال : إن هذا التسبيح كالحضور والذكر القلبي الذي يحصل لكثير من السالكين وذلك مما يجتمع مع التبليغ وغيره من الأعمال الظاهرة ، ثم إن كون الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يستلزم أن يكون عندهم في السماء ليل ونهار لأن المراد إفادة دوامهم على التسبيح على الوجه المتعارف ، وقوله تعالى : (أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً) حكاية لجناية أخرى من جنائبات أولئك الكفرة هي أعظم من جنابة طعنهم في النبوة ، وأم هي المنقطعة وتقدير بل الاضرائية والهمزة الانكارية وهي لانكار الوقوع لا إنكار الواقع ، وقوله تعالى : (مَنْ الْأَرْضُ) متعلق باتخذوا ومن ابتدائية على معنى أن اتخذهم إياها مبتداً من أجزاء الأرض كاللحجارة وأنواع المعادن ويجوز كونها تبعيضية .

وقال أبو البقاء وغيره : يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف وقع صفة لآلهة أي آلهة كائنة من جنس الأرض ، وأيا ما كان فالمراد التحقير لا التخصيص ، ومن جوزه التزم تخصيص الانكار بالشديد وهو غير سديد . وقوله تعالى (هُمْ يَنْشُرُونَ ٢١) أي يبعثون الموتى صفة لآلهة وهو الذي يدور عليه الانكار والتجهيل والتشنيع لانفس الاتخاذ فانه واقع لا محالة أي بل اتخذوا آلهة من الأرض هم خاصة مع حقارتهم وجماديتهم ينشرون الموتى كلا فان ما اتخذوه آلهة بمعزل من ذلك وهم وإن لم يقولوا بذلك صريحاً لكنهم حيث ادعوا لها الإلهية فكأنهم ادعوا لها الانشاز ضرورة أنه من الخصائص الإلهية حتماً ومعنى التخصيص في تقديم الضمير ما أشير إليه من التنبيه على كمال مباينة حالهم للانشاز الموجبة لمزيد الانكار كما أن تقديم الجار والمجرور في قوله تعالى (أفى الله شك) للتنبيه على كمال مباينة أمره تعالى لأن يشك فيه ، ويجوز أن يجعل ذلك من مستتبعات ادعائهم الباطل فان الألوهية مقتضية للاستقلال بالأبداء والاعادة فحيث ادعوا للاصنام الإلهية فكأنهم ادعوا لهم الاستقلال بالانشاز كما أنهم جعلوا بذلك مدعين لأصل الانشاز قاله المولى أبو السعود ، وقال بعضهم : تقديم الضمير للتقوى ، وما ذهب إليه من إفادته معنى التخصيص تبع فيه الزمخشري ، وفي الكشف الداعي إلى ترجيحه على التقوى انه ترشيح لما أبداه أولاً من أن الإلهية لا تصح دون القدرة على الانشاز ولا وجه لتجويز كونه فصلاً انتهى ، وجوز أن تكون جملة (هم ينشرون) مستأنفة مقدراً معها انكارى لبيان علة انكار الاتخاذ ، ولعل مجوز ذلك لا يسلّم لزوم كون معنى الهمزة في أم المنقطعة انكار الوقوع ويجوز كونه إنكار الواقع ، وتفسير (ينشرون) يبعثون هو المشهور وعليه الجمهور ، وقال قطرب : هو بمعنى يخلقون .

وقرأ الحسن . ومجاهد (ينشرون) بفتح الياء على أنه من نشر وهو وأنشر بمعنى وقد يجيء نشر لازماً يقال أنشر الله تعالى الموتى فنشروا، وقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ إبطال لتعدد الآله وضمير (فيهما) للسماء والأرض والمراد بهما العالم كله علويه وسفليه والمراد بالكون فيهما التمكن البالغ من التصرف والتدبير لا التمكن والاستقرار فيهما كما توهمه الفاضل الكلبي، والظرف على هذا متعلق بكان ، وقال الطيبي : إنه ظرف لآلهة على حد قوله تعالى : (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) وقوله سبحانه : (وهو الله في السموات وفي الأرض) وجعل تعلق الظرف بما ذكر ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالقية والمؤثرية .

وأنت تعلم أن الظاهر ما ذكر أولاً ، و(إلا) لمغايرة ما بعدها لما قبلها فهي بمنزلة غير ، وفي المعنى أنها تكون صفة بمنزلة غير فيوصف بها وبأليها جمع منكر أو شبهه ومثل الأول بهذه الآية ، وقد صرح غير واحد من المفسرين أن المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وجعل ذلك الخفاجي إشارة إلى أن (إلا) هنا اسم بمعنى غير صفة لما قبلها وظهر أعرابها فيما بعدها لكونها على صورة الحرف كما في أل الموصولة في اسم الفاعل مثلاً .
وأذكر الفاضل الشمني كونها بمنزلة غير في الاسمية لما في حواشي العلامة الثاني عند قوله تعالى : (لا فارض) من أنه لا قائل باسمية إلا التي بمنزلة غير ثم ذكر أن المراد بكونها بمنزلة غير أنها بمنزلة غير في مغايرة ما بعدها لما قبلها ذاتاً أو صفة ، ففي شرح الكافية للرضي أصل غير أن تكون صفة مفيدة لمغايرة مجرورها لموصوفها إما بالذات نحو مررت برجل غير زيد وإما بالصفة نحو دخلت بوجه غير الذي خرجت به ، وأصل إلا التي هي أم أدوات الاستثناء مغايرة ما بعدها لما قبلها نفياً أو اثباتاً فلما اجتمع ما بعد الأو وما بعد غير في معنى المغايرة حملت الأعلى غير في الصفة فصار ما بعد إلا مغايراً لما قبلها ذاتاً أو صفة من غير اعتبار مغايرته له نفياً أو اثباتاً وحملت غير على إلا في الاستثناء فصار ما بعدها مغايراً لما قبلها نفياً أو اثباتاً من غير مغايرته له ذاتاً أو صفة إلا أن حمل غير على إلا أكثر من حمل إلا على غير لأن غير اسم والتصرف في الأسماء أكثر منه في الحروف فلذلك تقع غير في جميع مواقع إلا انتهى .

وأنت تعلم أن المتبادر كون إلا حين أفادتها معنى غير اسماً وفي بقائها على الحرفية مع كونها وحدها أو مع ما بعدها يجعلها كالشيء الواحد صفة لما قبلها نظر ظاهر وهو في كونها وحدها كذلك أظهر ، ولعل الخفاجي لم يقل ما قال إلا وهو مطلع على قائل باسميتها ، ويحتمل أنه اضطره إلى القول بذلك ما يرد على القول ببقائها على الحرفية ، ولعمري أنه أصاب المحزوان قال العلامة ما قال ، وكلام الرضى ليس نصاً في أحد الأمرين كما لا يخفى على المنصف ولا يصح أن تكون الاستثناء من جهة العربية عند الجمهور لأن (الآلهة) جمع منكر في الإثبات ومذهب الأكثرين كما صرح به في التلويح أنه لا استغراق له فلا يدخل فيه ما بعدها حتى يحتاج لإخراجه بها وهم يوجبون دخول المستثنى في المستثنى منه في الاستثناء المتصل ولا يكتفون بجواز الدخول كما ذهب إليه المبرد وبعض الأصوليين فلا يجوز عندهم قام رجال إلا زيدا على كون الاستثناء متصلاً وكذا على كونه منقطعاً بناء على أنه لا بد فيه من الجزم بعدم الدخول وهو مفقود جزماً ، ومن أجاز الاستثناء في مثل هذا التركيب كالمبرد جعل الرفع في الاسم الجليل على البدلية . واعترض بعدم تقدم النفي ، وأجيب بأن لو للشرط وهو كالتنفي . وعنه أنه أجاب بأنها تدل على الامتناع وامتناع الشيء اتصافه وزعم أن التفريق بعدها جائز وأن نحول لو كان

معنا الا زيد له كذا أجود كلام وخالف في ذلك سيبويه فانه قال لو قلت لو كان معنا المثال لكنت قد أحلت *
ورد بأنهم لا يقولون لو جاءني دياراً كرمته ولا لو جاءني من أحداً كرمته ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما
يجوز ما فيها ديار وما جاءني من أحد . وتعقبه الدماميني بان للبرد أن يقول: قد أجمعنا على إجراء أبي مجرى النفي
الصريح وأجزنا التفرغ فيه قال الله تعالى (فأبى أكثر الناس الا كفوراً) ، وقال سبحانه : (ويا بني الله إلا
أن يتم نوره) مع أنه لا يجوز أبى ديار المجيء وأبى من أحد الذهاب فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا *
وقال الرضى : أجاز المبرد الرفع في الآية على البدل لأن في لومعنى النفي وهذا كما أجاز الزجاج البدل في
(قوم يونس) في قوله تعالى : (فلو كانت قرية آمنت) الآية إجراء للتخصيص مجرى النفي والأولى عدم إجراء
ذلك في جواز الابدال والتفرغ معها مجراه اذ لم يثبت انتهى *

وذكر المالكي في شرح التسهيل أن كلام المبرد في المقتضب مثل كلام سيبويه وأن التفرغ والبدل بعد
لو غير جائز، وكذا لا يصح الاستثناء من جهة المعنى ففي الكشف أن البدل والاستثناء في الآية ممتنعان معني
لأنه إذ ذاك لا يفيد ما سبق له الكلام من انتفاء التعدد ويؤدي الى كون الآلهة بحيث لا يدخل في عدادهم الآله
الحق مفض إلى الفساد فنفي الفساد يدل على دخوله فيهم وهو من الفساد بمكان ثم أن الصفة على ما ذهب
إليه ابن هشام مؤكدة صالحة للاسقاط مثلها في قوله تعالى (نفخة واحدة) فلو قيل لو كان فيهما آلهة لفسدتا
لصح وتأتى المراد . وقال الشلوبين . وابن الصائغ : لا يصح المعنى حتى تكون إلا بمعنى غير التي يراد بها البدل
والعوض ، ورد بأنه يصير المعنى حينئذ لو كان فيهما عدد من الآلهة بدل وعوض منه تعالى شأنه لفسدتا وذلك
بمقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما اثنان هو عز وجل أحدهما لم تفسدا وذلك باطل *

وأجيب بأن معنى الآية حينئذ لا يقتضى هذا المفهوم لأن معناها لو كان فيهما عدد من الآلهة دونه أو
به سبحانه بدلاً منه وحده عز وجل لفسدتا وذلك بما لا غبار عليه فاعرف . والذي عليه الجمهور إرادة المغايرة ،
والمراد بالفساد البطلان والاضمحلال أو عدم التكون ، والآية كما قال غير واحد مشيرة إلى دليل عقلي على نفي
تعدد الآله وهو قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم فكأنه قيل لو تعدد الآله في العالم
لفسد لكنه لم يفسد ينتج أنه لم يتعدد الآله . وفي هذا استعمال للو غير الاستعمال المشهور *

قال السيد السند : ان لو قد تستعمل في مقام الاستدلال فيفهم منها ارتباط وجود التالى بوجود المقدم
مع انتفاء التالى فيعلم منه انتفاء المقدم وهو على قلته موجود في اللغة يقال : لو كان زيد في البلد لجاءنا ليعلم منه
أنه ليس فيه ، ومنه قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) : وقال العلامة الثانى : إن أرباب المعقول
قد جعلوا لو أداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم
استثناء عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على أن العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي لأنهم يستعملونها في القياسات
لا كتساب الدلوم والتصديقات ولا شك أن العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الأمر بالعكس
وإذا تضحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة أكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى (لو كان
فيهما) الخ لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لا بيان سبب انتفاء الفساد اهـ . وفيه بحث
يدفع بالعناية ، ولا يخفى عليك أن لبعض النحويين نحو هذا القول فقد قال الشلوبين . وابن عصفور إن لو

لمجرد التعليق بين الحصولين في الماضي من غير دلالة على امتناع الأول والثاني كما أن إن لمجرد التعليق في الاستقبال والظاهر أن خصوصية المضي ههنا غير معتبرة *

وزعم بعضهم: أن لو ههنا انتفاء الثاني لانتفاء الأول كما هو المشهور وفيها ويتم الاستدلال ولا يخفى ما فيه على من دقق النظر، ثم إن العلامة قال في شرح العقائد: إن الحجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطايات فإن العادة جارية بوقوع التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة *

وكذا لو أريد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لا تكون الملازمة قطعية لأن إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان انتهى. فنفي أن تكون الآية برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام أو على عدم التكون، وفيه قدح لما أشار إليه في شرح المقاصد من كون كونها برهانا على الثاني فانه بعد ما قرر برهان التمانع قال: وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الإشارة بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة) الآية فإن أريد عدم التكون فتقريره أن يقال: لو تعدد الآلهة لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الأول فلا من شأن الآلهة كمال القدرة وأما الآخر إن فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح، وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره أن يقال: إنه لو تعددت الآلهة لكان بينهما التنازع والتغالب وتمييز صنيع كل منهما عن الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الائتام الذي يعبأ به صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل أمر النظام الذي فيه بقاء الأنواع وترتب الآثار انتهى، وذلك القدح بأن يقال: تعدد الآلهة لا يستلزم التمانع بالفعل بطريق إرادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الآخر بل إمكان ذلك التمانع والإمكان لا يستلزم الوقوع فيجوز أن لا يقع بل يتفقان على الإيجاد بالاشتراك أو يفوض أحدهما إلى الآخر، وببحث فيه المولى الخيالي بغير ذلك أيضا ثم قال: التحقيق في هذا المقام أنه إن حملت الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض إذ ليس المراد من الكون فيهما التمكن فيهما بل التصرف والتأثير فالحق أن الملازمة قطعية إذ التوارد باطل فتأثيرهما إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لأنه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا، ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال: لو تعدد الآلهة لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود وإلا لأمكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى.

وأورد الفاضل الكلبي على الأول خمسة أبحاث فيها الغث والسمين ثم قال: فالحق أن توجيهه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الأول، وللعلامة الدواني كلام في هذا المقام قد ذكر الفاضل المذكور ماله وما عليه من

النقض والابرام ، ثم ذكر أن للتمانع عندهم معنيين ، أحدهما إرادة أحد القادرين وجود المقدور والآخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان التمانع ، وثانيهما إرادة كل منهما إيجاده بالاستقلال من غير مدخلة قدرة الآخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين ، وقولهم لو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترجيح بلا مرجح مبني على هذا ، وحاصل البرهان عليه أنه لو وجد إلهان قادران على الكمال لتمكن بينهما تمناع واللازم باطل إذ لو تمنعا وأراد كل منهما الإيجاد بالاستقلال يلزم إما أن لا يقع مصنوع أصلاً أو يقع بقدرة كل منهما أو باحدهما والكل باطل ووقوعه بمجموع القدرتين مع هذه الإرادة يوجب عجزهما لتخالف مراد كل منهما عن إرادته فلا يكونان إلهين قادرين على الكمال وقد فرضا كذلك ؛ ومن هنا ظهر أنه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع لزم إمكان أحد المحالين إما إمكان التوارد وإما إمكان الرجحان من غير مرجح والكل محال ، وبهذا الاعتبار مع حمل الفساد على عدم الكون قيل بقطعية الملازمة في الآية فهي دليل اقناعي من وجه ودليل قطعي من وجه آخر والاول بالنسبة إلى العوام والثاني بالنسبة إلى الخواص ، وقال مصالح الدين اللاري بعد كلام طويل وقال وقيل أقول أقرر الحجة المستفادة من الآية الكريمة على وجه أوجه مما عداه وهو أن الاله المستحق للعبادة لا بد أن يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود وجوده عين ذاته عند أرباب التحقيق إذ لو غايه لكان ممكناً لا احتياجه في موجوديته إلى غيره الذي هو الوجود فلو تعدد لزم أن لا يكون وجوداً فلا تكون الأشياء موجودة لأن موجودية الأشياء بارتباطها بالوجود فظهر فساد السماء والأرض بالمعنى الظاهر لا بمعنى عدم التكون لأنه تكلف ظاهر انتهى *

وأنت تعلم أن إرادة عدم التكون أظهر على هذا الاستدلال ، ثم إن هذا النحو من الاستدلال مما ذهب إليه الحكماء بل أكثر براهينهم الدالة على التوحيد الذي هو أجل المطالب الإلهية بل جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وإن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوده كوجوبه يستفاد من الغير فلا يكون واجباً ومن أشهرها أنه لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الأمور وإلا لم يكونا اثنين ، وما به الامتياز إما أن يكون تمام الحقيقة أو جزءها لا سبيل إلى الاول لأن الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة كل منهما أو عن حقيقة أحدهما وهو محال لما تقرر من أن وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته ، ولا سبيل إلى الثاني لأن كل واحد منهما يكون مركباً به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج فلا يكون واجباً لكانه فيكون كل من الواجبين أو أحدهما ممكناً لذاته هذا خلف ، واعتراض بأن معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود لأن تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس كل منهما أثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ، وأجيب بأن المراد العينية ، ومعنى قولهم أن وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو أن ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام أمر آخر ومن غير ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تعالى أية حيثية كانت حقيقية أو اضافية أو سلبية ، وكذلك قياس سائر صفاته

سبحانه عند القائلين بعينيتها من أهل التحقيق، وتوضيح ذلك على مشربهم أنك كما قد تعقل المتصل مثلاً نفس المتصل كجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئاً ذلك الشيء، هو المتصل كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئاً ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصادق الحكم به ومطابقه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط، وفي الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية أو انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي اتصافها تحتاج إلى عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها بحيث ينتزع منها هذا الأمر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا تكون واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وليقس على ذلك سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما. واعتراض أيضاً بأنه لم لا يجوز أن يكون ما به الامتياز أمراً عارضاً لا مقوماً حتى يلزم التركيب. وأجيب بأن ذلك يوجب أن يكون التعيين عارضاً وهو خلاف ما ثبت بالبرهان، ولابن كمونة في هذا المقام شبهة شاع أنها عويصة الدفع عسيرة الحل حتى أن بعضهم سماه لا بدائها بافتخار الشياطين وهي أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليها قولاً عريضاً، وقد رأيت في ملخص الإمام عليه الرحمة نحوها، ولعلك إذا أحطت خبراً بحقيقة ما ذكرنا يسهل عليك حلها وإن أردت التوضيح فاستمع لما قيل في ذلك إن مفهوم واجب الوجود لا يخلو إما أن يكون انتزاعه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجية أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال، أما الثاني فلما تقرر أن كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود فهو ممكن في ذاته، وأما الأول فلأن مصادق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن أية حيثية كانت لا يمكن أن يكون حقائق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي أصلاً، ولعل كل سليم الفطرة يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا تكون مصادقاً لحكم واحد وحكماً عنها به نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة ولو في أمر سلبي بل نقول لو نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة أدانا النظر والبحث إلى أن حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق الوجود المطابق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد إذ كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود فرضاً مباينة أصلاً ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما لوح إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلها فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده تعالى الذي هو ذاته سبحانه تدل على وحدته جل وعلا انتهى فتأمل.

ولا يخفى عليك أن أكثر البراهين على هذا المطلب الجليل الشان يمكن تخريب الآية الكريمة عليه ويحمل حينئذ الفساد على عدم التكون فعليك بالتخريب وإن أحوجك إلى بعض تكلف وإيالك أن تقنع بجعلها حجة اقناعية كما ذهب إليه كثير فإن هذا المطلب الجليل أجل من أن يكتفى فيه بالاقناعات المبنية على الشهرة والعادة، ولصاحب الكشف طاب ثراه كلام يلوح عليه مخايل التحقيق في هذا المقام سنذكره إن شاء الله تعالى كما اختاره في تفسير قوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) ثم لا تنه عن أنه لا يلزم من الآية نفى الاثنين والواحد لأن نفى آلهة تغاير الواحد المعين شخصاً يستلزم بالضرورة أن كل واحد واحد

منهم يغايره شخصا وهو أبلغ من نفى واحد يغاير المعين في الشخص على أنه طوبق به قوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض) وقيام الملازمة كاف في نفى الواحد والاثنين أيضا. واستشكل سياق الآية الكريمة بأن الظاهر أنها إنما سبقت لابطال عبادة الأصنام المشار إليه بقوله تعالى (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون) لذكرها بعده ، وهي لا تبطل إلا تعدد الاله الخالق القادر المدبر التام الالوهية وهو غير متعدد عند المشركين ، (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وهم يقولون في آلهتهم (إنما نعبدهم ليقرّبونا إلى الله زلفى) فما قالوا به لا تبطله الآية ، وما تبطله الآية لم يقولوا به ومن هنا قيل معنى الآية لو كان في السماء والأرض آلهة كما يقول عبدة الأوثان : لزم فساد العالم لأن تلك الآلهة التي يقولون بها جمادات لا تقدر على تدبير العالم فيلزم فساد العالم ، وأجيب بأن قوله تعالى (أم اتخذوا) الخ مسوق للزجر عن عبادة الأصنام وإن لم تكن لها الالوهية التامة لأن العبادة إنما تليق لمن له ذلك وبعد الزجر عن ذلك أشار سبحانه إلى أن من له ما ذكر لا يكون إلا واحداً على أن شرح اسم الاله هو الواجب الوجود لذاته الحي العالم المريد القادر الخالق المدبر فمتى أطلقوه على شيء لزمهم وصفه بذلك شاؤا أو أبوا فالآية لا بطل ما يلزم قرطهم على أنهم وجه (فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢) أى نزوهه أكمل تنزيهه عن أن يكون من دونه تعالى آلهة كما يزعمون فالفاء لترتيب ما بعده على ما قبلها من ثبوت الوجدانية ، وإبراز الجلالة في موقع الإضمار للأشعار بعلّة الحكم فإن الالوهية مناط لجميع صفات الكمال التي من جملة تنزيهه تعالى عن الشراكة ولتربية المهابة وادخال الروعة ، والوصف برب العرش لتأكيد التنزه مع ما في ذلك من تربية المهابة ، والظاهر أن المراد حقيقة الأمر بالتنزيه ، وقيل : المراد بالتعجب من عبد تلك المعبودات الخسيسة وعدّها شريكا مع وجود المعبود العظيم الخالق لأعظم الأشياء ، والكلام عليه أيضا كالنتيجة لما قبله من الدليل ، وقوله تعالى (لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ) يمكن أن يكون جواب سؤال مقدر ناشئ من اثبات توحيده سبحانه في الالوهية المتضمن توحيده تعالى في الخلق والتصرف ووصف الكفرة بإياه سبحانه بما لا يليق كأنه قيل إذا كان الله تعالى هو الاله الخالق المتصرف فلم خلق أولئك الكفرة ولم يصرفهم عما يقولون فأجيب بقوله سبحانه (لا يستل) الخ وحاصله أنه تعالى لا ينبغي لأحد أن يعترض عليه في شيء من أفعاله إذ هو حكيم مطلق لا يفعل ما يرد عليه الاعتراض (وَهُمْ يُسْأَلُونَ ٢٣) عما يفعلون ويعترض عليهم ، وهذا الحكم في حقه تعالى عام لجميع أفعاله سبحانه ويندرج فيه خلق الكفرة وإيجادهم على ما هم عليه ، ووجه حل السؤال الناشئ عما تقدم بناء على ما يشير إليه هذا الجواب الاجمالي أنه تعالى خلق الكفرة بل جميع المكلفين على حسب ما عليهم بما هم عليه في أنفسهم لأن الخلق مسبوق بالارادة والارادة مسبوقه بالعلم والعلم تابع للعلوم فيتعلق به على ما هو عليه في ثبوته الغير المجعول مما يقتضيه استعدادة الأزلى ، وقد يشير إلى بعض ذلك قول الشافعي عليه الرحمة من آيات :

خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسن

ثم بعد أن خلقهم على حسب ذلك كلفهم لاستخراج سر ما سبق به العلم التابع للعلوم من الطوع والاباء اللذين في استعدادهم الأزلى وأرسل الرسل مبشرين ومنذرين لتتجرك الدواعي ويهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكون للناس على الله تعالى حجة فلا يتوجه على الله تعالى اعتراض بخلق الكافر وإنما

يتوجه الاعتراض على الكافر بكفره حيث أنه من توابع استعداده في ثبوته الغير المجمعول ، وقد يشير إلى ذلك قوله سبحانه (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) وقوله عليه الصلاة والسلام « فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » وهذا وإن كان مما فيه قيل وقال ونزاع وجدال إلا أنه مما ارتضاه كثير من المحققين والاجلة العارفين ، وقال البعض : إن ذلك استئناف ببيان أنه تعالى لقوة عظمتة الباهرة وعزة سلطنته القاهرة بحيث ليس لأحد من مخلوقاته أن يناقشه ويسأله عما يفعل من أفعاله اثر بيان أن ليس له شريك في الألوهية ، وضمير (هم) للعباد أي والعباد يسئلون عما يفعلون فقيراً وقطعياً لأنهم مملوكون له تعالى مستعبدون ، وفي هذا وعيد للكفرة ، والظاهر أن المراد عموم النفي جميع الأزمان أي لا يسئل سبحانه في وقت من الاوقات عما يفعل ، وخص ذلك الزجاج بيوم القيامة والاول أولى وإن كان أمر الوعيد على هذا أظهر . واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعمل بالاغراض والغايات فلا يقال فعمل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعباد أن يسأل فيقول لم فعل ؟ وإلى ذلك ذهب الاشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية أيضاً وأولوا ما ظاهره التعليل بالحمل على المجاز أو جعل الاداة فيه للعاقبة . ومذهب الماتريدية كما في شرح المقاصد والمعتزلة أنها تعمل بذلك وإلى ذلك ذهب الحنابلة كما قال الطوفي وغيره .

وقال العلامة أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي المعروف بابن القيم في كتاب شفاء العليل : إن الله سبحانه وتعالى حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغیر معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، وقد دل كلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ على هذا في مواضع لا تكاد تحصى ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها فنذكر بعض أنواعها وساق اثنين وعشرين نوعاً في بضعة عشرة ورقة ثم قال : لو ذهبنا نذكر ما يطلع عليه أمثالنا من حكمة الله تعالى في خلقه وأمره لزد ذلك على عشرة آلاف موضع ثم قال : وهل إبطال الحكم والمناسبات والأوصاف التي شرعت الأحكام لأجلها إلا إبطال الشرع جملة ؟ وهل يمكن فقيهاً على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل . وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد ؟ ثم قال : والحق الذي لا يجوز غيره هو أنه سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته ويفعل ما يفعل بأسباب وحكم وغايات محمودة ، وقد أودع العالم من القوى والغرائز ما به قام الخلق والأمور وهذا قول جمهور أهل الاسلام . وأكثر طوائف النظار وهو قول الفقهاء قاطبة اهـ .

والظاهر أن ابن القيم وأضرابه من أهل السنة القائمين بتعليل أفعاله تعالى لا يجعلون كالأشاعرة المخصص لأحد الضدين بالوقوع محض تعلق الإرادة بالمعنى المشهور ومحققو المعتزلة كأبي الحسن . والنظام . والجاحظ والعلاف . وأبي القاسم البلخي . وغيرهم يقولون : إن العلم بترتب النفع على إيجاد النافع هو المخصص للنافع بالوقوع ويسمون ذلك العلم بالداعي وهو الإرادة عندهم . وأورد عليهم أن الواجب تعالى موجب في تعلق عليه سبحانه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازماً لذاته تعالى فيكون فعله سبحانه واجباً لأمراً خارجاً ضرورياً للفاعل وهو يناقض الاختيار بالمعنى الأخص قطعاً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤل إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من الاختيار المجامع للإيجاب ، ولا يرد ذلك على القائمين بأن المخصص هو تعلق الإرادة الأزلية لأن ذلك يتعلق غير لازم لذات الواجب تعالى وإن كان أزلياً دائماً لا مكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع ، نعم يرد عليهم ما يصعب التفهيم عنه بما

هو مذكور في الكتب الكلامية ، وأورد نظير ما ذكر على الحنزية فانهم ذهبوا إلى التعليل وجعلوا العلم بترتب المصالح علة لتعلق العلم بالوقوع فلا يتسنى لهم القول بكون الواجب تعالى مختاراً بالمعنى الخاص لأن الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعاقب الإرادة وتعاقب الإرادة يوجب الفعل ولا يخلص إلا بأن يقال : إن إيجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الإرادة بمنوع عندهم بل هو مرجح ترجيحاً غير بالغ إلى حد الوجوب وما قيل إذا لم يبلغ الترجيح إلى حد الوجوب جاز وقوع الرجح في وقت وعدم وقوعه في وقت ، آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر إلى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحاً وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح عدمه في الوقت الآخر لأن الوقوع كان راجحاً بذلك المرجح فمدفوع بوجهين إلا أنه إنما يجري في العلة التامة بالنسبة إلى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة إلى فعله فانه إن أريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وإن أريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار بمنوع وإلا فما الفرق بين الفاعل الموجب والمختار ، الثاني أن المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة إلى وقت آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالآوقات فتتعلق إرادته سبحانه بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال ، وهذا هو المعول عليه إذ لقائل أن يقول على الأول أن ترجيح المرجوح مستحيل في حق الواجب الحكيم وإن جاز في حق غيره من أفراد الفاعل بالاختيار .

هذا ووقع في كلام الفلاسفة أن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والغايات ومرادهم على ما قاله بعضهم نفي التعليل عن فعله سبحانه بما هو غير ذاته لأنه جل شأنه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره ولا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى مطلقاً ولذا صح أن يقولوا علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرض في الإيجاد ومرادهم بالاقتضاء في قولهم في تعريف العلة الغائية ما يقتضي فاعلية الفاعل مطلق عدم الانفكاك لكنهم تسامحوا في ذلك اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم وصرحوا بأنه تعالى ليس له غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها لأن كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير إلى ذلك الغرض مستكمل به والمكمل يجب أن يكون أشرف فغرض الفاعل يجب أن يكون ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن وليس له غرض فيما دونه وحصول وجود الممكنات منه تعالى على غاية من الاتقان ونهاية من الأحكام ليس إلا لأن ذاته تعالى ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح فالواجب سبحانه عندهم يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وكل حصول الممكنات على الوجه الأتم والنظام الأقوم واللوازم غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية إن أريد بها ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً لا عرضياً كوجود مبادئ الشر وغيرها في الطبائع الهيولانية ثم كما أنه تعالى غاية بالمعنى الذي أشير إليه فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة له متشوقة إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي جل جلاله وعم نواله .

والحكمة المتألهون قد حكموا بسريان نور العشق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها ولولا ذلك ما دار الفلك ولا استنار الحلك فسبحانه من اله قاهر وهو الأول والآخر ، وتام الكلام في هذا المقام على

مشرب المتكلمين والفلاسفة يطلب من محله . وقرأ الحسن (لايسل . ويسلون) بنقل فتحة الهمزة إلى السين وحذفها وقوله تعالى ﴿ اَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ﴾ اضراب وانتقال من اظهار بطلان كون ما اتخذوه . آلهة حقيقة باظهار خلوها عن خصائص الالهية التي من جملتها الانشار واقامة البرهان القطعي على استحالة تعدد الاله مطلقا وتفردة سبحانه بالالوهية الى بطلان اتخاذهم تلك الآلهة مع عرائنها عن تلك الخصائص بالمرءة شركاء لله تعالى شأنه وتبكيتههم بالجائهم اقامة البرهان على دعواهم الباطلة وتحقيق أن جميع الكتب السماوية ناطقة بحقيقة التوحيد وبطلان الاشراك . وجوز أن يكون هذا انتقالا لاظهار بطلان الآلهة مطلقا بعد اظهار بطلان الآلهة الأرضية، والهمزة لانكار اتخاذ المذكور واستقبحه واستعظامه، ومن متعلقة باتخذوا، والمعنى بل اتخذوا متجاوزين اياه تعالى مع ظهور شئونه الجليلة الموجبة لتفردة بالالوهية . آلهة مع ظهور أنها عارية عن خواص الالوهية بالكلية *

﴿ قُلْ ﴾ لهم بطريق التبكيث والقام الحجر ﴿ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ على ما تدعونه من جهة العقل الصريح أو النقل الصحيح فإنه لا يصح القول بمثل ذلك من غير دليل عليه، وما في إضافة البرهان إلى ضميرهم من الاشعار بأن لهم برهانا ضرب من التهم بهم، وقوله تعالى: ﴿ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي ﴾ إشارة إلى أنه مما نطقت به الكتب الإلهية قاطبة وزدياة تهيج لهم على إقامة البرهان لاظهار كمال عجزهم أي هذا الوحي الوارد في شأن التوحيد المتضمن للبرهان القاطع ذكر أمي وعظمتهم وذكر الأمم السالفة قد أقمتهم فأقيموا أنتم أيضا برهانكم، وأعيد لفظ (ذكر) ولم يكتب بعطف الموصول على الموصول المستدعي للانسحاب لأن كون الشخص ذكر من معه ظاهر وكونه ذكر من قبله باعتبار اتحاد الحقيقة مع الوحي المتضمن ذلك * وقيل: المراد بالذكر الكتاب أي هذا كتاب أنزل على أمي وهذا كتاب أنزل على أمم الأنبياء عليهم السلام من الكتب الثلاثة والصحف فراجعوها وانظروا هل في واحد منها غير الأمر بالتوحيد والنهي عن الاشراك ففيه تبكيث لهم متضمن لنقيض مدعاهم وقرئ بتنوين ذكر الأول والثاني وجعل ما بعده منصوب المحل على المفعولية له لأنه مصدر وأعماله هو الأصل نحو (أوإطعام في يوم ذي مسغبة يتيما) *

وقرأ يحيى بن يعمر . وطلحة بالتنوين وكسر ميم (من) فهي على هذا حرف جر ومع مجرورة بها وهي اسم يدل على الصحبة والاجتماع جعلت هنا ظرفا كقبل وبعد فجاز إدخال من عليها كما جاز إدخالها عليهما لكن دخولها عليها نادر، ونص أبو حيان أنها حينئذ بمعنى عند . وقيل: من داخل على موصوفها أي عظة من كتاب معي وعظة من كتاب من قبلي، وأبو حاتم ضعف هذه القراءة لما فيها من دخول من على مع ولم يرله وجها وعن طلحة أنه قرأ (هذا ذكر معي وذكري قبلي) بتنوين (ذكر) وإسقاط (من) وقرأت فرقة (هذا ذكر من) بالاضافة وذكر من قبلي بالتنوين وكسر الميم، وقوله تعالى: ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ ﴾ اضراب من جهته تعالى غير داخل في الكلام الملحق وانتقال من الأمر بتبكيتههم بمطالعة البرهان إلى بيان أن الاحتجاج عليهم لا ينفع لفقد التمييز بين الحق والباطل ﴿ فَهُمْ ﴾ لاجل ذلك ﴿ مُعْرَضُونَ ٢٤ ﴾ مستمررون على الاعراض عن التوحيد واتباع الرسول لا يرفعون عماهم عليه من الغي والضلال وإن كررت عليهم البيئات والحجج أو فهم معرضون

عما ألقى عليهم من البراهين العقلية والنقلية *

وقرأ الحسين . وحيد . وابن محيصن (الحق) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق، والجملة معترضة بين السبب والمسبب تأكيداً للربط بينهما، وجوز الزمخشري أن يكون المنصوب أيضاً على معنى التأكيدي كما تقول هذا عبد الله الحق لا الباطل، والظاهر أنه منصوب على أنه مفعول به ليعلمون والعلم بمعنى المعرفة *

وقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ٢٥﴾ استئناف مقرر لما سبق من آي التوحيد وقد يقال إن فيه تعميماً بعد تخصيص إذا أريد من (ذكر من قبلي) الكتب الثلاثة، ولما كان (من رسول) عاماً معنى فكان هناك لفظ ومعنى أفرد على اللفظ في نوحى إليه ثم جمع على المعنى في (فاعبدون) ولم يأت التركيب فاعبدني وهذا بناء على أن (فاعبدون) داخل في الموحى وجوز عدم الدخول على الأمر له صلى الله تعالى عليه وسلم ولأمته، وقرأ أكثر السبعة (يوحى) على صيغة الغائب مبنيًا للمفعول، وأياما كان فصيفة المضارع لحكاية الحال الماضية استحضاراً لصورة الوحي ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ حكاية لجناية فريق من المشركين لظهور بطلانها وبيان تنزهه سبحانه عن ذلك اثر بيان تنزهه جل وعلا عن الشركاء على الإطلاق وهم حى من خزاعة قالوا الملائكة بنات الله سبحانه ونقل الواحدى أن قريشا وبعض العرب جهينة وبنى سلامة وخزاعة. وبنى مايح قالوا ذلك *

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم عن قتادة قال: قالت اليهود إن الله عز وجل صاهر الجن فكانت بينهم الملائكة فنزلت والمشهور الأول والآية مشنعة على كل من نسب إليه سبحانه ذلك كالتصاري القائلين عيسى ابن الله واليهود القائلين عزيز ابن الله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، والتعرض لعنوان الرحمانية المنبئة عن جميع ما سواه تعالى مربوباً له تعالى لا براز كمال شناعة مقاتلهم الباطلة ﴿سُبْحَانَهُ﴾ أى تنزهه بالذات تنزهه اللائق به على أن السبحان مصدر سبى أى بعد أن أسبجه تسبيحه على أنه علم للتسبيح وهو مقول على السنة العباد أو سبجوه تسبيحه . وقوله تعالى ﴿بَلْ عِبَادٌ﴾ اضرب وابطال لما قالوا كأنه قيل: ليست الملائكة كما قالوا بل هم عباد من حيث أنهم مخلوقون له تعالى فهم ملوكه سبحانه والولد لا يصح تملكه، وفي قوله تعالى ﴿مُكْرَمُونَ ٢٦﴾ أى مقربون عنده تعالى تنبيه على منشأ غلظهم وقرأ عكرمة ذكره ون بالتشديد ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ﴾ أى لا يقولون شيئاً حتى يقوله تعالى أو يأمرهم به كما هو ديدن العبيد المؤدبين ففيه تنبيه على كمال طاعتهم وانقيادهم لأمره عز وجل وتأديبهم معه تعالى، والأصل لا يسبق قولهم قوله تعالى فاسند السبق إليهم منسوباً إليه تعالى تنزيلاً لسبق قولهم قوله سبحانه منزلة سبقهم إياه عز وجل لمزيد تنزيههم عن ذلك وللتنبيه على غاية استهجان السبق المعرض به للذين يقولون ما لم يقله تعالى، وجعل القول محل السبق وآلته التى يسبق بها وأنيت اللام عن الإضافة إلى الضمير على ما ذهب إليه الكوفيون للاختصاص والتجافى عن التكرار. وقرئ (لا يسبقونه) بضم الباء الموحدة على أنه من باب المغالبة يقال سابقنى فسبقته وأسبقه ويازم فيه ضم عين المضارع ما لم تكن عينه أولامه ياء، وفيه مزيد استهجان للسبق واشعار بأن من سبق قوله تعالى فقد تصدى لمغالبة تعالى فى السبق وزيادة تنزيه عما نفي عنهم ببيان أن ذلك عندهم بمنزلة الغلبة بعد المغالبة فأنى يتوهم صدوره عنهم ﴿وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ٢٧﴾

بيان لتبعيتهم له تعالى في الأعمال اثر بيان تبعيتهم له سبحانه في الأقوال كأنه قيل هم بأمره يقولون وبأمره يعملون لا بغير أمره تعالى أصلاً بأن يعملوا من تلقاء أنفسهم، فالخسر المستفاد من تقديم الجار بالنسبة إلى غير أمره تعالى لا إلى أمر غيره سبحانه ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ استئناف وقع تعليلاً لما قبله وتمهيداً لما بعده كأنه قيل إنما لم يقدموا على قول أو عمل بغير أمره تعالى لأنه سبحانه لا يخفى عليه ما قدموا وأخروا فلا يزالون يراقبون أحوالهم حيث أنهم يعلمون ذلك ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ الله تعالى أن يشفع له وهو كما أخرج ابن جرير . وابن المنذر . والبيهقي في البعث . وابن أبي حاتم عن ابن عباس من قال لا إله إلا الله وشفاعتهم الاستغفار ، وهي كما في الصحيح تكون في الدنيا والآخرة ولا متمسك بالمعزلة في الآية على أن الشفاعة لا تكون لأصحاب الكبائر فإنها لا تدل على أكثر من أن لا يشفعوا لمن لا ترضى الشفاعة له مع أن عدم شفاعة الملائكة لا تدل على عدم شفاعة غيرهم ﴿وَهُمْ﴾ مع ذلك ﴿مِنْ خَشْيَتِهِ﴾ أي بسبب خوف عذابه عز وجل ﴿مُشْفِقُونَ ٢٨﴾ متوقعون من اماراة ضعيفة كائنون على حذر ورقبة لا يأمنون مكر الله تعالى، فمن تعليلية والكلام على حذف مضاف، وقد يراد من خشيته تعالى ذلك فلا حاجة إليه . وقيل: يحتمل أن يكون المعنى أنهم يخشون الله تعالى ومع ذلك يحذرون من وقوع تقصير في خشيتهم وعلى هذا تكون (من) صلة لمشفقون، وفرق بين الخشية والاشفاق بأن الأول خوف مشوب بتعظيم ومهابة ولذلك خص به العلماء في قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) والثاني خوف مع اعتناء ويعدى بمن كما يعدى الخوف وقد يعدى بعلى بملاحظة الخنو والعطف، وزعم بعضهم أن الخشية ههنا مجاز عن سببها وأن المراد من الاشفاق شدة الخوف أي وهم من مهابته تعالى شديدو الخوف، والحق أنه لا ضرورة لارتكاب المجاز، وجوز أن يكون المعنى وهم خائفون من خوف عذابه تعالى على أن من صلة لما بعدها وإضافة خشية إلى المضاف المحذوف من إضافة الصفة إلى الموصوف أي خائفون من العذاب المخوف، ولا يخفى مافيه من التكلف المستغنى عنه، ثم إن هذا الاشفاق صفة لهم دنيا وأخرى كما يشعر به الجملة الاسمية، وقد كثرت الأخبار الدالة على شدة خوفهم، ومن ذلك ما أخرج ابن أبي حاتم عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ ليلة أسرى بي «مررت بجبريل عليه السلام وهو بالملأ الأعلى ملقى كالجلس البالي من خشية الله تعالى» ﴿وَمَنْ يَقْلُ مِنْهُمْ﴾ أي من الملائكة عليهم السلام، وقيل من الخلائق، والأول هو الذي يقتضيه السياق إذ الكلام في الملائكة عليهم السلام وفي كونهم بمعزل عما قالوه في حقهم، والمراد ومن يقل منهم على سبيل الفرض ﴿إِنِّي إِلَهُ مِنْ دُونِهِ﴾ أي متجاوزاً إليه تعالى ﴿فَذَلِكَ﴾ أي الذي فرض قوله ماذ كرفرض محال ﴿نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ كسائر المجرمين ولا يغنى عنه ما سبق من الصفات السنية والأفعال المرضية . وعن الضحاك . وقتادة عدم اعتبار الفرض وقالوا: إن الآية خاصة بابليس عليه اللعنة فانه دعا إلى عبادة نفسه وشرع الكفر، والمعول عليه ماذ كرنا، وفيه من الدلالة على قوة ملكوته تعالى وعزة جبروته واستحالة كون الملائكة بحيث يتوهم في حقهم ما يتوهم أولئك الكفرة ما لا يخفى .

وقرأ أبو عبد الرحمن المقرئ (نجزيه) بضم النون أراد نجزته بالهمز من أجزائي كذا كفاني ثم خفف

الهمزة فانقلبت ياء ﴿كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ٢٩﴾ مصدر تشييهى مؤ كد لمضمون ما قبله أى مثل ذلك الجزاء الفظيع نجزي الذين يضعون الاشياء فى غير مواضعها ويتعدون أطوارهم، والقصر المستفاد من التقديم يعتبر بالنسبة إلى النقصان دون الزيادة أى لاجزاء أنقص منه ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ تجهيل لهم بتقصيرهم عن التدبر فى الآيات التكوينية الذالة على عظيم قدرته وتصرفه وكون جميع ماسواه مقهورا تحت ملكوته على وجه ينتفعون به ويعلمون أن من كان كذلك لا ينبغي أن يعدل عن عبادته إلى عبادة حجر أو نحوه مما لا يضر ولا ينفع، والهمزة للانكار والواو للعطف على مقدر. وقرأ ابن كثير. وحيد. وابن محيصن بغير واو، والروية قلبية أى ألم يتفكروا ولم يعلموا ﴿أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا﴾ الضمير للسماوات والارض، والمراد من السماوات طائفتها ولذا ثنى الضمير ولم يجمع، ومثل ذلك قوله تعالى (إن الله يمسك السماوات والارض أن تزولا) وكذا قول الأسود بن يعفر:

إن المنيّة والخوف كلاهما دون المحارم يرقبان سوادى

وأفرد الخبر أعنى قوله تعالى ﴿رَتَقًا﴾ ولم يثن لأنه مصدر، والحمل إما بتأويله بمشتق أو لقصد المبالغة أو بتقدير مضاف أى ذاتى رتق، وهو فى الأصل الضم والالتحام خلقة كان أم صنعة، ومنه الرتقاء الملتحمة محل الجماع. وقرأ الحسن. وزيد بن على. وأبو حيو. وعيسى (رتقا) بفتح التاء وهو اسم المرتوق كالنقض والنقض فكان قياسه أن يثنى هنا ليطابق الاسم فقال الزمخشري: هو على تقدير موصوف أى كانتا شيئا رتقا وشيء اسم جنس شامل للقليل والكثير فيصح الاخبار به عن المثني كالجمع، ويحسنه أنه فى حالة الرتقية لا تعدد فيه وقال أبو الفضل الرازى: إلا أكثر فى هذا الباب أن يكون المتحرك منه اسما بمعنى المفعول والساكن مصدرا وقد يكونان مصدرين، والأولى هنا كونهما كذلك وحينئذ لا حاجة إلى ما قاله الزمخشري فى توجيه الاخبار، وقد أريد بالرتق على ما نقل عن أبى مسلم الأصفهاني حالة العدم إذ ليس فيه ذوات متميزة فكان السماوات والارض أمرا واحدا متصل متشابه وأريد بالفتق وأصله الفصل فى قوله تعالى ﴿فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ لا إيجاد لحصول التمييز وانفصال بعض الحقائق عن البعض به فيكون كقوله تعالى (فاطر السماوات والارض) بناء على أن الفطر الشق وظاهره نفي تمايز المعدومات، والذي حققه مولانا الكوراني فى جلاء الفهوم وذب عنه حسب جهده أن المعدوم الممكن متميز فى نفس الأمر لأنه متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره وإلا لم يكن بكونه متصورا أولى من غيره ولأن بعض المعدومات قد يكون مراداً دون بعض ولولا التمييز بينها لما عقل ذلك إذ القصد إلى إيجاد غير المتعين ممتنع لأن ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد إلى غيره، وقد يقال على هذا: يكفى فى تلك الإرادة عدم تمايز السماوات والارض فى حالة العدم نظرا إلى الخارج المشاهد، وأياما كان بمعنى الآية ألم يعلموا أن السماوات والارض كانتا معدومتين فأوجدناهما، ومعنى علمهم بذلك تمكنهم من العلم به بأدنى نظر لأنهما ممكنان والممكن باعتبار ذاته وحدها يكون معدوما واتصافه بالوجود لا يكون إلا من واجب الوجود.

قال ابن سينا فى المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء: سائر الاشياء غير واجب الوجود لا تستحق الوجود بل

هي في أنفسها ومع قطع اضافتها الى الواجب تستحق العدم ولا يعقل أن يكون وجود السموات والارض مع أمكانهما الضروري عن غير علة ، وأما ما ذهب اليه ذيقرطيس من أن وجود العالم إنما كان بالاتفاق وذلك لأن مبادئه أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها وهي مشوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكله الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق أن تضامات جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم فضرب من الهذيان، ووافقه عليه على ما قيل ابناذقلس لكن الاول زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق وهذا زعم أن تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق أيضا إلا أن ما اتفق إن كان ذا هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق، وهذا الهذيان بعيد من هذا الرجل فانهم ذكروا أنه من رؤساء يونان كان في زمن داود عليه السلام وتلقى العلم منه واختلف إلى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم ان وجودهما عن العلة حادث بل العالم المحسوس منه وغيره حادث حدوثا زمانيا باجماع المسلمين وما يتوهم من بعض عبارات بعض الصوفية من أنه حادث بالذات قديم بالزمان مصروف عن ظاهره إذ هم أجل من أن يقولوا به لما أنه كافر . والفلاسفة في هذه المسألة على ثلاثة آراء فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين من المملطية وساميا صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها وبسائطها ومركباتها وطائفة من الاتينية وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات فان المبادئ عندهم فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زمني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية، ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية ، وهذا بناء على المشهور عنه وإلا فقد ذكر في الاسفار ان أساطين الحكمة المعتبرين عند الطائفة ثمانية ثلاثة من المملطين ثالس وانكسيانس واغاثاذيون، وخمسة من اليونانيين ابناذقلس . وفيث غورس . وسقراط . وأفلاطون . وأرسطو وكلهم قائلون بما قال به الانبياء عليهم السلام وأتباعهم من حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه وأفلاكه وأملاكه وبسائطه ومركباته ، ونقل عن كل كلمات تؤيد ذلك ، وكذا نقل عن غير أولئك من الفلاسفة وأطال الكلام في هذا المقام ، ولولا مخافة السآمة لنقلت ذلك ولعل أنقل شيئا منه في محله الاليق به إن شاء الله تعالى ، وجاء عن ابن عباس في رواية عكرمة . والحسن وقتادة . وابن جبير أن السموات والارض كانتا شيئا واحدا ملتزقتين ففصل الله تعالى بينهما ورفع السماء إلى حيث هي وافر الارض . وقال كعب : خلق الله تعالى السموات والارض ملتصقتين ثم خاقر يحا فتوسطهما ففتقهما . وعن الحسن خلق الله تعالى الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتصق بها ثم أصد الدخان وخلق منه السموات وأمسك الفهر في موضعها وبسط منها الارض وذلك قوله تعالى (كانتا رتقا ففتقناهما) فجعل سبع سموات ، وكذلك الارض كانت مرتقة طبقة واحدة ففتقها فجعلها سبع أرضين، والمراد من العلم على هذه الأقوال التمكن منه أيضا إلا أن ذلك ليس بطريق النظر بل بالاستفسار من علماء أهل الكتاب الذين كانوا يخالطوهم ويقبلون أقوالهم ، وقيل بذلك أو بمطالعة الكتب السماوية ويدخل فيها القرآن وإن لم يقبلوه لكونه معجزة في نفسه وفي ذلك دغدة لا تخفى .

وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية من طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رجلا أتاه فسأله عن الآية فقال: اذهب إلى ذلك الشيخ فاسأله ثم تعال فاخبرني وكان ابن عباس فذهب اليه فسأله

فقال: نعم كانت السموات رتقا لا تمطر وكانت الأرض رتقا لا تنبت فلما خلق الله تعالى للأرض أهلا فتق هذه بالمطر وفتق هذه بالنبات فرجع الرجل إلى ابن عمر فأخبره فقال ابن عمر: الآن علمت أن ابن عباس قد أوتي في القرآن علما صدق ابن عباس هكذا كانت ، وروى عنه ما هو بمعنى ذلك جماعة منهم الحاكم وصححه وإليه ذهب أكثر المفسرين . وقال ابن عطية : هو قول حسن يجمع العبرة والحجة وتعدد النعمة ويناسب ما يذكر بعد والرتق والفتق مجازيان عليه كما هما كذلك على الوجه الأول ، والمراد بالسموات جهة العلو وأسماء الدنيا ، والجمع باعتبار الآفاق أو من باب ثوب أخلاق ، وقيل هو على ظاهره ولكل من السموات مدخل في المطر ، والمراد بالرؤية العلم أيضا وعلم الكفرة بذلك ظاهر .

وجوز أن تكون الرؤية بصرية وجعلها عليية أولى ، ومن البعيد ما نقل عن بعض علماء الإسلام أن الرتق انطباق منطقتي الحركتين الأولى والثانية الموجب لبطلان العمارات وفصول السنة والفتق افتراقهما المقتضى لا مكان العمارات وتميز الفصول بل لا يكاد يصح على الأصول الإسلامية التي أصلها السلف الصالح كما لا يخفى . وقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ عطف على (أن السموات) الخ ولا حاجة إلى تكلف عطفه على فتقنا ، والجعل بمعنى الخلق المتعدى لمفعول واحد ، ومن ابتدائية الماء هو المعروف أي خلقنا من الماء كل حيوان أي متصف بالحياة الحقيقية . ونقل ذلك عن الكلب . وجماعة يؤيده قوله تعالى (والله خلق كل دابة من ماء) ووجه كون الماء مبدأ ومادة للحيوان وتخصيصه بذلك أنه أعظم مواده وفرط احتياجه إليه وانتفاعه به بعينه ولا بد من تخصيص العام لأن الملائكة عليهم السلام وكذا الجن أحياء وليسوا مخلوقين من الماء ولا محتاجين إليه على الصحيح .

وقال قتادة : المعنى خلقنا كل نام من الماء فيدخل النبات ويراد بالحياة النمو أو نحوه ، ولعل من زعم أن في النبات حسا وشعورا أبقى الحياة على ظاهرها ، وقال قطرب . وجماعة : المراد بالماء النطفة ولا بد من التخصيص بما سوى الملائكة عليهم السلام والجن أيضا بل بما سوى ذلك والحيوانات المخلوقة من غير نطفة كأكثر الحشرات الأرضية . ويجوز أن يكون الجعل بمعنى التصيير المتعدى لمفعولين وهما هنا (كل . ومن الماء) وتقديم المفعول الثاني للاهتمام به ومن اتصالية كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم « ما أمان دد ولا الدد مني » والمعنى صيرنا كل شيء حي متصلا بالماء أي مخالطاله غير منفك عنه ، والمراد أنه لا يحيا دونه ، وجوز أبو البقاء على الوجه الأول أن يكون الجار والمجرور في موضع الحال من (كل) وجعل الطيبي من على هذا بيانية تجريدية فيكون قد جرد من الماء الحي مبالغة كأنه هو ، وقرأ حميد (حيا) بالنصب على أنه صفة (كل) أو مفعول ثان لجعل ، والظرف متعلق بما عنده لا بحيا ، والشئ مخصوص بالحيوان لأنه الموصوف بالحياة ، وجوز تعميمه للنبات . وأنت تعلم أن من الناس من يقول : إن كل شيء من العلويات والسفليات حي حياة لا ثقة به وهم الذين ذهبوا إلى أن تسبيح الأشياء المقاد بقوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) قال لاحال ، وإذا قيل بذلك فلا بد من تخصيص الشئ أيضا إذ لم يجعل من الماء كل شيء حيا ، ولم أقف على مخالف في ذلك من ، نعم نقل عن ثالث المأطى وهو أول من تفلسف بمطية أن أصل الموجودات الماء حيث قال : الماء قابل كل صورة ومنه أبدعت الجواهر كلها من السماء والأرض انتهى .

ويمكن تخريجه على مشرب صوفى بأن يقال إنه أراد بالماء الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاح الصوفية بالنفس الرحانى ، وحينئذ لو جعلت الاشارة فى الآية إلى ذلك عندهم لم يبعد ﴿ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ إنكار لعدم إيمانهم بالله تعالى وحده مع ظهور ما يوجب حتما من الآيات، والفاء للعطف على مقدر يستدعيه الإنكار أى أيعلمون ذلك فلا يؤمنون ﴿ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ ﴾ أى جبالا ثوابت جمع راسية من رسا الشيء إذا ثبت ورسخ، ووصف جمع المذكر بجمع المؤنث فى غير العقلاء مما لا ريب فى صحته ﴿ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ ﴾ أى كراهة أن تتحرك وتضطرب بهم أو لتلا تميد بهم فحذف اللام ولا لعدم الالباس، وهذا مذهب الكوفيين والاول اولى ، وفى الانتصاف اولى من هذين الوجهين أن يكون مثل قولك أعددت هذه الخشبة أن يميل الحائط على ما قال سيدييه من أن معناه أعددتها أن أدم الحائط بها إذا مال، وقدم ذكر الميد عناية بأمره ولأنه السبب فى الادعام والادعام سبب إعداد الخشبة فعمول سبب السبب معاملة السبب فكذا فيما نحن فيه يكون الأصل وجعلنا فى الأرض رواسي أن نثبتها إذا مادت بهم فجعل الميد هو السبب كما جعل الميل فى المثال سببا وصار الكلام وجعلنا فى الأرض رواسي أن تميد بهم فثبتها ثم حذف فثبتها لأن الالباس إيجازا ، وهذا أقرب إلى الواقع مما ذكر أولا فان مقتضاه أن لا تميد الأرض بأهلها لأن الله تعالى كره ذلك ومحال أن يقع ما يكرهه سبحانه والمشاهدة بخلافه فكم من زلزلة أمادت الأرض حتى كادت تنقلب وعلى ما ذكرنا يكون المراد أن الله تعالى يثبت الأرض بالجبال إذا مادت ، وهذا لا يأبى وقوع الميد لكنه ميد يستعقبه التثبيت ، وكذلك الواقع من الزلزال إنما هو كالبحة ثم يثبتها الله تعالى انتهى .

وفى الكشف ان قولهم كراهة أن تميد بيان للمعنى لا أن هناك اضممار البتة ولهذا كان مذهب الكوفيين خليقا بالرد ، وما فى الانتصاف من أن الاولى أن يكون من باب أعددت الخشبة أن يميل الحائط على ما قرر راجع إلى ما ذكرناه ولا مخالف له، أما ما ذكره من الرد بمخالفة الواقع المشاهد فليس بالوجه لأن ميدودة الأرض غير كائنة البتة وليست هذه الزلازل منها فى شيء انتهى ، وهو كلام رصين كما لا يخفى . وقد طعن بعض الكفرة المعاصرين فيما دلت عليه الآية الكريمة بأن الأرض لطلبها المركز طبعاً ساكنة لا يتصور فيها الميد ولو لم يكن فيها الجبال واجيب أولاً بعد الاغماض عما فى دعوى طلبها المركز طبعاً وسكونها عنده من القيل والقال يجوز أن يكون الله تعالى قد خاق الأرض يوم خلقها عرية عن الجبال مختلفة الاجزاء ثقلاً وخفة اختلافاً تاماً أو عرض لها الاختلاف المذكور ومع هذا لم يجعل سبحانه لمجموعها من الثقل ما لا يظهر بالنسبة إليه ثقل ما علم جل وعلا أنه يتحرك عليها من الاجسام الثقيلة فيكون لها مركزان متغايران مركز حجم ومركز ثقل وهى إنما تطلب بطبعها عندهم أن ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وذلك وان اقتضى سكونها إلا أنه يلزم أن تتحرك بتحرك هاتيك الاجسام فخلق جل جلاله الجبال فيها ليحصل لها من الثقل ما لا يظهر معه ثقل المتحرك فلا تتحرك بتحرك أصلها ، وكون نسبة ارتفاع أعظم الجبال إلى قطرها كنسبة سبع عرض شعيرة إلى ذراع إنما ينفع فى أمر الكرية الحسية وأما أنه يلزم منه أن لا يكون لمجموع الجبال ثقل معتد به بالنسبة إلى ثقل الأرض فلا .

ثم ليس خلق الجبال لهذه الحكمة فقط بل لحكم لا تحصى ومنافع لا تستقصى فلا يقال انه يغنى عن الجبال

خلقها بحيث لا يظهر الاجسام الثقيلة المتحركة عليها اثر بالنسبة إلى ثقلها ، وثانيا أنها بحسب طبعها تقتضى أن تكون مغمورة بالماء بحيث تكون الخطوط الخارجة من مركزها المنطبق على مركز العالم إلى محذب الماء متساوية من جميع الجوانب فبروز هذا المقدار المعمور منها قسرى ، ويجوز أن يكون للجبال مدخل في القسر باجتباس الابخرة فيها وصيرورة الارض بسبب ذلك كزق في الماء نفخ نفخا ظهر به شئ منه على وجه الماء ولولا ذلك لم يكن القسر قويا بحيث لا يعارضه ما يكون فوق الارض من الحيوانات وغيرها وذلك يوجب الميّد الذي قد يفضى بها إلى الانغمار فتأمل ، وقد مر لك ما يتعلق بهذا المطالب فتذكر ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا ﴾ أى فى الارض ، وتكرير الفعل لاختلاف المجعولين مع ما فيه من الاشارة إلى كمال الامتنان أو فى الرواسى على ما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس ويؤيده أنها المحتاجة لأن يجعل سبحانه فيها ﴿ فَجَاجًا ﴾ جمع فج قال الراغب : هو شقة يكتنفها جبلان ، وقال الزجاج : كل مخترق بين جبلين فهو فج ، وقال بعضهم : هو مطلق الواسع سواء كان طريقا بين جبلين أم لا ولذا يقال جرح فج ، والظاهر أن (فجاجا) نصب على المفعولية لجعل ، وقوله سبحانه ﴿ سَبَلًا ﴾ بدل منه فدل ضمنا على أنه تعالى خلقها ووسعها للسابلة مع ما فيه من التأكيد لأن البدل كالتكرار وعلى نية تكرار العامل والمبدل منه ليس فى حكم السقوط مطلقا ، وقال فى الكشف : هو حال من (سبلا) ولو تأخر لكان صفة كما فى قوله تعالى فى سورة نوح (لتسلكوا منها سبلا فجاجا) وإنما لم يؤت به كذلك بل قدم فصار حالا ليدل على أنه فى حال جعلها سبلا كانت واسعة ولو أتى به صفة لم يدل على ذلك . وأوجب بعضهم كونه مفعولا وكون (سبلا) بدلا منه وكذا أوجب فى قوله تعالى (لتسلكوا) النخ كون (سبلا) مفعولا وكون (فجاجا) بدلا قائلا ان الفج اسم لصفة لدلالته على ذات معينة وهو الطريق الواسع والاسم يوصف ولا يوصف به ولذا وقع موصوفا فى قوله تعالى (من كل فج عميق) والحمل على تجريده عن دلالاته على ذات معينة لا قرينة عليه * وتعقب باننا لانسلم أن معناه ذلك بل معناه مطلق الواسع وتخصيصه بالطريق عارض وهو لا يمنع الوصفية ولو سلم فمراد من قال انه وصف أنه فى معنى الوصف بالنسبة إلى السبيل لأن السبيل الطريق وهو الطريق الواسع فاذا قدم عليه يكون ذكره بعد لغوا لو لم يكن حالا ، وظاهر كلام الفاضل اليمنى فى المطلع أن (سبلا) عطف بيان وهو سائغ فى النكرات حيث قال : هو تفسير للفجاج وبيان أن تلك الفجاج نافذة فقد يكون الفج غير نافذ وقدم هنا وأخر فى آية سورة نوح لأن تلك الآية واردة للامتنان على سبيل الاجمال وهذه للاعتبار والحث على امعان النظر وذلك يقتضى التفصيل ، ومن ثم ذكرت عقب قوله تعالى كاتنا (رتقا) النخ انتهى ، وأنت تعلم أن الاظهر نصب (فجاجا) هنا على المفعولية لجعل ووجه التغاير بين الآيتين لا يخفى فتأمل ﴿ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ (٣٩) إلى الاستدلال على التوحيد وكمال القدرة والحكمة ، وقيل : إلى مصالحهم ومهماتهم . ورد على ما تقدم بأنه يغنى عن ذلك قوله تعالى فيما بعد (وهم عن آياتها معرضون) وبأن خلق السبيل لا تظهر دلالاته على ما ذكر انتهى ، وفيه ما فيه ، وجوز أن يكون المراد ما هو اعم من الاهتداء إلى الاستدلال والاهتداء إلى المصالح :

﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾ من البلى والتغير على طول الدهر كما روى عن قتادة ، والمراد أنها جعلت محفوفة عن ذلك الدهر الطويل ، ولا ينافية أنها تطوى يوم القيامة طى السجل للكتب وإلى تغيرها ودثورها ذهب جميع

المسلمين ومعظم أجلة الفلاسفة كما برهن عليه صدر الدين الشيرازي في أسفاره وسنذكره إن شاء الله تعالى في محله وقيل: من الوقوع، وقال الفراء: من استراق السمع بالرجوم، وقيل عليه: أنه يكون ذكر السقف لغوا لا يناسب البلاغة فضلا عن الإعجاز، وذكر في وجهه أن المراد أن حفظها ليس كحفظ دور الأرض فإن السراق ربما تسلفت من سقوطها بخلاف هذه، وقيل: أنه للدلالة على حفظها عن تحتها ويدل على حفظها عنهم على أتم وجه، وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إن رسول الله ﷺ نظر إلى السماء فقال «إن السماء سقف مرفوع وموج مكفوف تجري كما يجري السهم محفوفة من الشياطين» وهو إذا صح لا يكون نصا في معنى الآية كما زعم أبو حيان، وقيل: من الشرك والمعاصي، ويرد عليه ما أورد على سابقه كما لا يخفى. (وَمِنْ عَنْ آيَاتِهَا) الدالة على وحدانيتنا وعلينا وحكمتنا وقدرتنا وإرادتنا التي بعضها ظاهر كالشمس وبعضها معلوم بالبحث عنه (مَعْرِضُونَ ٣٣) ذاهلون عنها لا يجنلون قداح الفكر فيها، وقرأ مجاهد. وحيد (عن آياتها) بالافراد ووجه بأنه لما كان كل واحد مما فيها كافيا في الدلالة على وجود الصانع وصفات كماله وحدث الآية لذلك، وجعل الاعراض على هذه القراءة بمعنى إنكار كونها آية بينة دالة على الخالق كما يشير إليه قوله في الكشف أي هم متفطنون لما يرد عليهم من السماء من المنافع وهم عن كونها آية بينة على الخالق معرضون وليس بلام. وقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ) اللذين هما آيتاهما ولذا لم يعد الفعل بيانا لبعض تلك الآيات التي هم عنها معرضون بطريق الالتفات الموجب لتأكيد الاعتناء بفحوى الكلام، ولما كان إيجاد الليل والنهار ليس على نمط إيجاد الحيوانات وإيجاد الرواسي لم يتحد اللفظ الدال على ذلك بل جرى بالجمل هناك وبالخلق هنا كذا قيل وهو كما ترى، وقوله تعالى: (كُلُّ) مبتدأ وتنوينه عوض عن المضاف إليه، واعتبره صاحب الكشف مفردا نكرة أي كل واحد من الشمس والقمر. واعترض بأنه قد صرح ابن هشام في المفتي بأن المقدر إذا كان مفردا نكرة يجب الافراد في الضمير العائد على كل كما لو صرح به وهنا قد جمع فيجب على هذا اعتباره جمعا معرفا أي كلهم ومتى اعتبر كذلك وجب عند ابن هشام جمع العائد وإن كان لو ذكر لم يجب، ووجوب الافراد في المسألة الأولى والجمع في الثانية للتنبيه على حال المحذوف. وأبو حيان يجوز الافراد والجمع مطلقا فيجوز هنا اعتبار المضاف إليه مفردا نكرة مع جمع الضمير بعد كما فعل الزمخشري وهو من تعلم علو شأنه في العربية، وقوله سبحانه: (فِي فَلَكٍ) خبره، ووجه افراذه ظاهر لأن النكرة المقدرة للعموم البدلي لا الشمولي، ومن قدر جمعا معرفا قال: المراد به الجنس الكلي المؤل بالجمع نحو كسائم حلة بناء على أن المجموع ليس في فلك واحد. وقوله عز وجل: (يَسْبَحُونَ ٣٣) حال، ويجوز أن يكون الخبر (في فلك) حالا أو متعلقا به وجملة (كل) الخ حال من الشمس والقمر والرابط الضمير دون واو بناء على جواز ذلك من غير قبح، ومن استقبحه جعلها مستأنفة وكان ضميرها جمعا اعتبارا للتكثير بتسكاثر المطالع فيكون لها نظرا إلى مفهومها الوضعي أفراد خارجية بهذا الاعتبار لا حقيقة، ولهذا السبب يقال شمس وأقمار وإن لم يكن في الخارج الشمس واحد وقمر واحد والذي حسن ذلك هنا توافق الفواصل، وزعم بعضهم أنه غلب القمر أن لشرفها على سائر السكوا كب فجمع الضمير لذلك. وقيل: الضمير للنجوم وإن لم تذكر لدلالة ما ذكر عليها.

وقيل الضمير للشمس والقمر والليل والنهار، وفيه أن الليل والنهار لا يحسن وصفهما بالسباحة وإن كانت مجازاً عن السير، واختيار ضمير العقلاء، لأنها عقلاء حقيقة كما ذهب إليه بعض المسلمين كالفلاسفة، وأما لأنها عقلاء ادعاء وتنزيلاً حيث نسب إليهما السباحة وهي من صنائع العقلاء، والفلك في الأصل كل شيء دائر ومنه فلكه المغزل والمراد به هنا على ما روى عن ابن عباس . والسدى رضى الله تعالى عنهم السماء *

وقال أكثر المفسرين : هو موج مكفوف تحت السماء يجري فيه الشمس والقمر . وقال الضحاك : هو ليس بجسم وإنما هو مدار هذه الجوم، والمشهور ما روى عن ابن عباس . والسدى وفيه القول باستدارة السماء وفي (كل في فلك) رمز خفي إليه فانه لا يستحيل بالانقلاب وعليه أدلة جمّة وكونها سقفاً لا يأتى ذلك، وقد وقع في كلام الفلاسفة إطلاق الملك على السماء. ووصفه بأنه حي عالم متحرك بالارادة حركة مستديرة لا غير ولا يقبل الكون والفساد والنمو والذبول والخرق والالتئام ونوعه منحصر في شخصه وأنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا خفيف ولا ثقيل، وأكثر هذه الأوصاف متفرع على أنه ليس في طباعه ميل مستقيم وقد رد ذلك في الكتب الكلامية وبنوا على امتناع الخرق والالتئام أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة الفلك ولما رأوا حركات مختلفة قالوا بتعدد الافلاك، والمشهور أن الافلاك الكلية تسعة سبعة للسبع السيارة وواحد للثوابت وآخر لتحريك الجميع الحركة اليومية، والحق أنه لا قاطع على نفي ما عدا ذلك ألا ترى أن الشيخ الرئيس لم يظهر له أن الثوابت في كرة واحدة أو في كرات منطوية بعضها على بعض، وقولهم إن حركات الثوابت متشابهة ومتى كانت كذلك كانت مركوزة في فلك واحد غير يقيني أما صفراء فلان حركاتها وإن كانت في الحس متشابهة لكن لعلها لا تكون في الحقيقة كذلك لأننا لو قدرنا أن الواحدة منها تتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة والأخرى تتم في هذا الزمان لكن بنقصان عشرة أو أقل فالذى يخص الدرجة الواحدة من هذا القدر من التفاوت يقل جداً بحيث لا تفي أعمارنا بضبطه وإذا احتتمل ذلك سقط القطع بالتشابه، وبما يزيد ذلك سقوطاً والاحتمال قوة وجدان المتأخرين من أهل الارصاد كوكبا أسرع حركة من الثوابت وأبطأ من السيارة سموه هرشل ولم يظهر به أحد من المتقدمين في الدهور الماضية، وأما كبراه فلا احتمال اشتراك الأشياء المختلفة في كثير من اللوازم فيجوز أن لكل فلكاً على حدة وتكون تلك الافلاك متوافقة في حركاتها جهة وقطبا ومنطقة وبطاناً، ثم إن الاحتمال غير مختص بفلك الثوابت بل حاصل في كل الافلاك فيجوز أن يكون بين أفلاك السيارة أفلاك أخرى، وما يقال في إبطاله من أن أقرب قرب كل كوكب يساوى أبعد بعد كل الكواكب التي فرضت تحته ليس بشيء لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر، وقد ذكر المحققون من أصحاب الهيئة أن لفلك التدوير لكل من العلوية ثلاث أكر محيط بعضها ببعض وجرم الكوكب مركوز في الكرة الداخلة فيكون مقدار ثخن أربع كرات من تلك التدوير من كل واحد من السافل والعالي ثخن كرتين حائلاً بين أقرب قرب العالي وأبعد بعد السافل، وأثبتوا السفلية خمسة تدوير فيكون بين أقرب قرب الزهرة وأبعد بعد عطارد ثخن ثمان كرات على أنهم إنما اعتقدوا أن أقرب قرب العالي مساو لا بعد بعد السافل لا اعتقادهم أولاً أنه ليس بين هذه الافلاك ما يتخللها فليس يمكنهم بناء ذلك عليه والالزم الدور بل لا بد فيه من دليل آخر، وقولهم لا فضل في الفلكيات مع أنه كما ترى يبطله ما قالوا في عظم ثخن المحدد، ويجوز أيضاً أن يكون فرق التاسع من الافلاك ما لا يعلمه إلا الله تعالى بل يحتمل أن يكون

هذا الفلك التاسع بما فيه من الكرات مركزا في ثخن كرة أخرى عظيمة ويكون في ثخن تلك الكرة ألف ألف كرة مثل هذه الكرات وليس ذلك مستبعدا فان تدوير المريخ أعظم من مثل الشمس فاذا عقل ذلك فأى بأس بأن يفرض مثله مما هو أعظم منه . ويجوز أيضا كما قيل أن تكون الافلاك الكلية ثمانية لا يمكن كون جميع الثوابت مركزا في محدب مثل زحل أى في متممه الحاوى على أن يتحرك بالحركة البطيئة والفلك الثامن يتحرك بالحركة السريعة بل قيل من الجائز أن تكون سبعة بأن تفرض الثوابت ودوائر البروج على محدب مثل زحل ونفسان متصل احدهما بمجموع السبعة وتحركها احدى الحركتين السريعة والبطيئة والاخرى بالفلك السابع وتحركه الاخرى فلا قاطع أيضا على نفي أن تكون الافلاك أقل من تسعة .

ثم الظاهر من الآية أن كلا من الشمس والقمر يحرى في ثخن فلكه ولا مانع منه عقلا ودليل امتناع الخرق والالتئام وهو أنه لو كان الفلك قابلا لذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة وهي محال عليه غير تام وعلى فرض تمامه إنما يتم في المحدد على أنه يجوز أن يحصل الخرق في الفلك من جهة بعض أجزائه على الاستدارة فلا مانع من أن يقال: الكواكب مطلقا متحركة في أفلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لأن حركاتها يلزم أن تكون متشابهة حول مراكز أفلاكها أى لا تسرع ولا تبطىء ولا تقف ولا ترجع ولا تنعطف، وقول السهروردي في المطارحات: لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد برهن على كونها ذات حياة فعند حصول الخرق فيها وتبدد الاجزاء فان لم تحس فليس جزؤها المنخرق له نسبة إلى الآخر بجامع ادراى ولا خبر لها عن أجزائها وما سرى لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها، وقد قيل انها ذات حياة وان كانت تحس فلا بد من التألم بتبديد الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما ألم أو موجب لآلم وإذا كان كذا وكانت الكواكب تنخرقها بجريها كانت في عذاب دائم، وسنبرهن على أن الأمور الدائمة غير الممكن الاشراف لا يتصور عليها لا يخفى أنه من الخطايات بل مما هو أدون منها وزعم بعضهم أنه من البراهين القوية مما لا برهان عليه من البراهين الضعيفة، وادعى الامام أنها كما تدل على جرى الكوكب تدل على سكون الفلك، والحق أنها بمجملتها بالنسبة إلى السكون غير ظاهرة فيه، وإلى حركته وسكون الفلك بأسره ذهب بعض المسلمين ويحكى عن الشيخ الأكبر قدس سره، ويجوز أن يكون الفلك متحركا والكوكب يتحرك فيه اما مخالفا لجهة حركته أو موافقا لها اما بحركة مساوية في السرعة والبطء لحركة الفلك أو مخالفة، ويجوز أيضا أن يكون الكوكب مغروزا في الفلك ساكنا فيه كما هو عند أكثر الفلاسفة أو متحركا على نفسه كما هو عند محققهم والفلك بأسره متحركا وهو الذى أوجبه الفلاسفة لما لا يسلم لهم ولا يتم عليه برهان منهم .

ويجوز أيضا أن يكون الكوكب في جسم منفصل عن ثخن الفلك شبيه بحلقة قطره مساو لقطر الكوكب وهو الذى يتحرك به ويكون الفلك ساكنا، ويجوز أيضا أن يكون في ثخن الفلك خلاء يدور الكوكب فيه مع سكون الفلك أو حركته وليس في هذا قول بالخرق والالتئام بل فيه القول بالخلاء وهو عندنا وعند أكثر الفلاسفة جائز خلافا لارسطا ليس وأتباعه، ودليل الجواز أقوى من صخرة ملساء، والقول بأن الفلك بسيط فبساطته مانعة من أن يكون في ثخنه ذلك ليس بشئ فاذكروه من الدليل على البساطة على ضعفه لا يتأتى الا فى المحدد دون سائر الافلاك، وأيضا متى جاز أن يكون الفلك مجوقا مع بساطته فليجز ما ذكر معمار لا يكاد يتم لهم

التفصي عن ذلك، وجاء في بعض الآثار أن الكواكب جميعها معلقة بسلاسل من نور تحت سماء الدنيا بأيدي ملائكة يحرونها حيث شاء الله تعالى، ولا يكاد يصح وإن كان الله عز وجل على كل شيء قديراً، والذي عليه معظم الفلاسفة والهيثيين أن الحركة الخاصة بالكواكب الثابتة لفلسفة أولاً وبالذات آخذة من المغرب إلى المشرق وهي الحركة على توالي البروج وتسمى الحركة الثانية والحركة البطيئة وهي ظاهرة في السيارات وفي القمر منها في غاية الظهور وفي الثوابت خفية ولهذا لم يثبتها المتقدمون منهم، وغير الخاصة به الثابتة لفلسفة ثانياً وبالعرض آخذة من المشرق إلى المغرب وتسمى الحركة الأولى والحركة السريعة وهي بواسطة حركة المحدد وبها يكون الليل والنهار في سائر المعمورة، وأما في عرض تسعين ونحوه ففي الحركة الثانية فعندهم للكواكب حركتان مختلفتان جهة وبطأ ومثلوهما بحركة رحي إلى جهة سريعا وحركة نملة عليها إلى خلاف تلك الجهة بطيئاً.

وذهب بعض الأوائل إلى أنه لا حركة في الاجرام العلوية من المغرب إلى المشرق بل حركاتها كلها من المشرق إلى المغرب لأنها أولى بهذه الاجرام لكونها أقل مخالفة ولأن غاية الحركة للجرم الاقصى وغاية السكون للارض فيجب أن يكون ما هو أقرب إلى الاقصى أسرع مما هو أبعد ولأنه لو كان بعضها من المشرق وبعضها من المغرب يلزم أن يتحرك الكواكب بحركتين مختلفتين جهة وذلك محال لأن الحركة إلى جهة تقتضي حصول المتحرك في الجهة المنتقل اليها فلو تحرك الجسم الواحد دفعة واحدة إلى جهتين لزم حصوله دفعة واحدة في مكانين وهو محال ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحركتان طبيعيتين أو قسريتين أو أحدهما طبيعية والأخرى قسرية.

ولا يدفع هذا بما يشاهد من حركة النملة على الرحي إلى جهة حال حركة الرحي إلى خلافها لأنه مثال والمثال لا يقدح في البرهان ولأن القطع على مثل هذه الحركات جائز اما على الحركات الفلكية فمحال، وما استدل به على أن غير الحركة السريعة من المغرب إلى المشرق لا يدل عليه لجواز أن تكون من المشرق ويظن أنها من المغرب ويبان أن المتحركين إلى جهة واحدة حركة دورية متى كان أحدهما أسرع من حركة الآخر فانهما إذا تحركا إلى تلك الجهة رؤى الابطأ منهما متخلفا فيظن أنه متحرك إلى خلاف تلك الجهة لأنها إذا اقترنا ثم تحركا في الجهة بمالهما من الحركة فسار السريع دورة تامة وسار البطيء دورة الاقوسا يرى البطيء متخلفا عن السريع في الجهة المخالفة لجهة حركتهما بتلك القوس، وقالوا: يجب المصير إلى ذلك لما أن البرهان يقتضيه ولا يبطله شيء من الأعمال النجومية.

وقد أورد الامام في الملخص ما ذكر في الاستدلال على محالية الحركتين المختلفتي الجهة للجسم الواحد اشكالا على القائلين بهما ثم قال: ولقوة هذا الكلام أثبت بعضهم الحركة اليومية لكرة الارض لا لكرة السماء وان كان ذلك باطلا وأورده في التفسير وسماه برهانا قاطعا وذهب فيه إلى ما ذهب اليه هذا البعض من أن الحركات كلها من المشرق إلى المغرب لكنهم مختلفة سرعة وبطأ وفيما ذكره نظر لأن الشبهتين الأوليين اقناعيتان والثالثة وإن كانت برهانية لكن فسادها أظهر من أن يخفى، وأما أن شيئا من الأعمال النجومية لا يبطله فباطل لأن هذه الحركة الخاصة للكواكب أعني حركة القمر من المشرق إلى المغرب مثلا دورة الاقوسا لا يجوز أن تكون على قطبي البروج لأنها توجد موازية لمعدل النهار ولا على قطبي المعدل وإلا لما زالت عن موازاته ولما انتظمت من القسي التي تتأخر فيها كل يوم دائرة عظيمة مقاطعة للمعدل كدائرة البروج من القسي التي تأخرت الشمس فيها بل انتظمت صغيرة موازية له اللهم إلا إذا كان الكواكب على المعدل مقدار ما يتم بحركته دورة فان المنتظمة حينئذ تكون نفس المعدل لكن هذا غير موجود في

الكوكب التي نعرفها ولا على قطبين غير قطبيهما وإلا لكان يرى مسيره فوق الأرض على دائرة مقاطعة للدوائر المتوازية ولم تكن دائرة نصف النهار تفصل الزمان الذي من حين يطلع إلى حين يغرب بنصفين لأن قطبي فلكه المائل لا يكون دائما على دائرة نصف النهار فلا تنفصل قسي مداراته الظاهرة بنصفين، ولأنه لو كان الأمر كما توهموا لكانت الشمس تصل إلى أوجها وحضيضها وبعديها الاوسطين بل إلى الشمال والجنوب فيجب أن تحصل جميع الاظلال اللانقة بكون الشمس في هذه المواضع في اليوم الواحد والوجود بخلافه * وقول من قال يجوز أن يكون حركة الشمس في دائرة البروج إلى المغرب ظاهر الفساد لأنه لو كان كذلك لكان اليوم الواحد بليته ينقصر عن دور معدل النهار بقدر القوس التي قطعتها الشمس بالتقريب بخلاف ماهو الواقع لأنه يزيد على دور المعدل بذلك القدر وكان يرى قطعها البروج على خلاف التوالي وليس كذلك لتأخرها عن الجزء الذي يتوسط معها من المعدل في كل يوم نحو المشرق ، فاذا حركات الافلاك الشاملة للأرض ثنتان حركة إلى التوالي وأخرى إلى خلافه ، وأما حركات التدوير فخارجة عن القسمين لأن حركات أعاليها مخالفة لحركات أسافلها لا محالة لكونها غير شاملة للأرض ، فان كانت حركة الأعلى من المغرب إلى المشرق فحركة الأسفل بالعكس كما في المتخيرة ، وإن كانت حركة الأعلى من المشرق إلى المغرب كانت حركة الأسفل بالعكس كما في القمر . هذا وقصاري ما نقول في هذا المقام : ان ما ذكره الفلاسفة في أمر الافلاك الكلية والجزئية وكيفية حركاتها وأوضاعها أمر ممكن في نفسه ولا دليل على أنه هو الواقع لا غير ، وقد ذهب إلى خلافه أهل لندن وغيرهم من أصحاب الارصاد اليوم ، وكذا أصحاب الارصاد القلبية والمعارض المعنوية كالشيخ الاكبر قدس سره وقد أطال الكلام في ذلك في الفتوحات المكية . وأما الساف الصالح فلم يصح عنهم تفصيل الكلام في ذلك لما أنه قليل الجدوى ووقفوا حيث صح الخبر وقالوا : إن اختلاف الحركات ونحوه بتقدير العزيز العليم وتشبثوا فيما صح وخفي سببه باذيال التسليم ، والذي أميل إليه أن السموات على طبق ما صححت به الاخبار النبوية في أمر الثخن وما بين كل سماء وسماء ولا أخرج عن دائرة هذا الميل ، وأقول يجوز أن يكون ثخن كل سماء فلك لكل واحدة من السيارات على نحو الفلك الذي أثبتته الفلاسفة لها وحركته الذاتية على نحو حركته عندهم وحركته العرضية بواسطة حركة سمائه إلى المغرب الحركة اليومية فتكون حركات السموات متساوية ، وأن أيدت تحرك السماء بجميع ما فيها لإباء بعض الاخبار عنه مع عدم دليل قطعي يوجبها قلت : يجوز أن يكون هناك محرك في ثخن السماء أيضا ويبقى ما يبقى منها ساكنا بقدره الله تعالى على سطحه الأعلى ملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون . وللفلاسفة في تحقيق أن المحيط كيف يحرك المحيط به كلام تعقبه الامام ثم قال : الصحيح أن المحرك للكل هو الله تعالى باختياره وإن ثبت على قانون قولهم كون الحاوي محركا للمحوى فانه يكون محركا بقوة نفسه لا بالمماس . وأما الثوابت فيحتمل أن تكون في فلك فوق السموات السبع ويحتمل أن يكون في ثخن السماء السابعة فوق فلك زحل بل إذا قيل بأن جميع الكواكب الثوابت والسيارات في ثخن السماء الدنيا تتحرك على أفلاك مماثلة للافلاك التي أثبتتها لها الفلاسفة ويكون لها حركتان على نحو ما يقولون لم يبعد ، وفيه حفظ لظاهر قوله تعالى (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح) وما ذكره في علم الاجرام والابعاد على اضطرابه لا يازمنا تسليمه فلا يرد أنهم قالوا بعد

الثوابت عن مركز الارض خمسة وعشرون ألف ألف وأربعمائة واثنا عشر ألفاً وثمانمائة وتسع وتسعون فرسخاً، وماورد في الخبر من أن بين السماء والارض خمسمائة عام وسمك السماء كذلك يقتضى أن يكون بين وجه الارض والثوابت على هذا التقدير ألف عام وفراسخ مسيرة ذلك مع فراسخ نصف قطر الارض وهى ألف ومائتان وثلاثة وسبعون تقريباً على ما قيل دون ما ذكر بكثير *

ولاحاجة إلى أن يقال : العدد لا مفهوم له واختيار خمسمائة لما أن الخمسة عدد دائر فيكون في ذلك رمز خفي إلى الاستدارة كما قيل في كل فلك ، ويشير إلى صحة احتمال أن يكون الفلك في تخن السماء ما أخرجه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : الشمس بمنزلة الساقية تجرى في السماء في فلكها فإذا غربت جرت الليل في فلكها تحت الارض حتى تطلع من مشرقها وكذلك القمر ، والأخبار المرفوعة والموقوفة في أمر الكواكب والسموات والارض كثيرة *

وقد ذكر الجلال السيوطي منها ما ذكر في رسالة ألفها في بيان الهيئة السنية ، وإذا رصدتها رأيت أكثرها مائلا عن دائرة بروج القبول ، وفيها ما يشعر بأن للكواكب حركة قسرية نحو ما أخرجه ابن المنذر عن عكرمة ماطلعت الشمس حتى يوتر لها كما توتر القوس ، ثم الظاهر أن يراد بالسباحة الحركة الذاتية ويجوز أن يراد بها الحركة العرضية بل قيل هذا أولى لأن تلك غير مشاهدة مشاهدة هذه بل عوام الناس لا يعرفونها ، وقيل يجوز أن يراد بها ما يعم الحركتين ، واستنبط بعضهم من نسبة السباحة إلى الكواكب أن ليس هناك حامل لهم يتحرك بحركته مطلقاً بل هو متحرك بنفسه في الفلك تحرك السمكة في الماء إذ لا يقال للجالس في صندوق أو على جذع يجرى في الماء إنه يسبح ، واختار أنه يجرى في مجرى قابل للخرق والالتئام كالما ودون إثبات استحالة ذلك العروج إلى السماء السابعة ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وهو سبحانه ولى التوفيق وعلى محور هدايته تدور كرة التحقيق ، وهذه نبذة مما رأينا إيراداً مناسباً لهذا المقام ، وسيأتى إن شاء الله تعالى نبذة أخرى مما يتعلق بذلك من الكلام ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْبَشَرَ كَانثًا مِنْ كَانَ ﴾ (من قبلك الخلد) أى الخلود والبقاء في الدنيا لكونه مخالفاً للحكمة التكوينية والتشريعية ، وقيل الخلد المكث الطويل ومنه قولهم لا ثبات خوالد ، واستدل بذلك على عدم حياة الخضر عليه السلام ، وفيه نظر ﴿ أَفَأَنْتُمْ مِتُّ ﴾ بمقتضى حكمتنا ﴿ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ﴾ نزات حين قالوا (نتربص به ريب المنون) والفاء الاولى لتعليق الجملة الشرطية بما قبلها والهمزة لانكار مضمونها وهى في الحقيقة لانكار جزائها أعنى ما بعد الفاء الثانية . وزعم يونس أن تلك الجملة مصب الانكار والشرط معترض بينهما وجوابه محذوف يدل عليه تلك الجملة وليس بذاك ، ويتضمن انكار ما ذكر انكار ما هو مدار له وجوداً وعدماً من شياتهم بموته ﷺ كأنه قيل أفان مت فهم الخالدون حتى يشمتوا بموتك ، وفي معنى ذلك قول الامام الشافعى عليه الرحمة :

تمنى رجال أن أموت وإن أمت فقل لك سبيل لست فيها بأوحد
فقل للذى ينبغي خلاف الذى مضى تزود لاخرى مثلها فكأن قد

وقول ذى الاصبع العدواني :

إذا ما الدهر جر على أناس كلاكه أناخ بأخريتنا

فقل للشامتين بنا أفيقوا سيلقى الشامتون كما لقينا

وذکر العلامة الطيبي ونقله صاحب الكشف بأدنى زيادة أن هذا رجوع إلى ماسبق له السورة الكريمة من حيث النبوة ليتخلص منه إلى تقرير مشرع آخر ، وذلك لأنه تعالى لما أفحم القائلين باتخاذ الولد والمتخذين له سبحانه شركاء وبكتهم ذكر ما يدل على إفحامهم وهو قوله تعالى: (أفان) الخ لأن الخصم إذا لم يبق له متشبث تمنى هلاك خصمه *

وقوله تعالى ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ برهان على ما أنكر من خلودهم وفيه تأكيد لقوله سبحانه: (وما جعلنا) الخ ، والموت عند الشيخ الأشعري كيفية وجودية تضاد الحياة ، وعند الأسفرايين وعزى الأكثرين أنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة بالفعل فيكون عدم تلك الحياة كما في العمى الطارىء على البصر لا مطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً ، وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة مطلقاً فيلزم ذلك ولا ضير لقوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) واستدل الأشعري على كونه وجودياً بقوله تعالى (الذي خلق الموت والحياة) فان الخلق هو الإيجاد والإخراج من عدم وبأنه جائز والجائز لا بد له من فاعل والعدم لا يفعل . وأجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بمعنى التقدير وهو أعم من الإيجاد ولو سلم كونه بمعنى الإيجاد فيجوز أن يراد بخلق الموت إيجاد أسبابه أو يقدر المضاف وهو غير عزيز في الكلام ، وعن الأستاذ أن المراد بالموت الآخرة والحياة الدنيا لما روى عن ابن عباس تفسيرهما بذلك ، وعن الثاني بأن الفاعل قد يريد عدم كما يريد الحياة فالفاعل لعدم الحياة كما لعدم البصر مثلاً *

وقال اللقاني : الظاهر قاض بما عليه الأشعري والعدول عن الظاهر من غير داع غير مرضى عند العدول ، وكلامه صريح في أنه عرض . وتوقف بعض العلماء القائلين بأنه وجودي في أنه جوهر أو عرض لما أن في بعض الأحاديث أنه معنى خلقه الله تعالى في كف ملك الموت ، وفي بعضها أن الله تعالى خلقه على صورة كبش لا يمر بشيء يجد ريحه إلامات ، وجل عبارات العلماء أنه عرض يعقب الحياة أو فساد بنية الحيوان ، والأول غير مانع والثاني رسم بالثمة ، وقريب منه ما قاله بعض الأفاضل : إنه تعطل القوى لانطفاء الحرارة الفريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الفريزية فهو الموت الطبيعي والافهو الغير الطبيعي ، والناس لا يعرفون من الموت إلا انقطاع تعلق الروح بالبدن التعلق المخصوص ومفارقة إياه ، والمراد بالنفس النفس الحيوانية وهي مطلقاً أعم من النفس الانسانية كما أن الحيوان مطلقاً أعم من الإنسان *

والنفوس عند الفلاسفة ومن هذا جذوهم ثلاثة النباتية والحيوانية والفلكية والنفس مقولة على الثلاثة بالاشتراك اللفظي على ما حكاه الإمام في الملخص عن المحققين . وبالاشتراك المعنوي على ما يقتضيه كلام الشيخ في الشفاء ، وتحقيق ذلك في محله ، وإرادة ما يشمل الجميع هنا بما لا ينبغي أن يلتفت إليه ، وقال بعضهم : المراد بها النفس الانسانية لأن الكلام مسوق لنفي خلود البشر ، واختير عمومها لتشمل نفوس البشر والجن وسائر أنواع الحيوان ولا يضر ذلك بالسوق بل هو أنفع فيه ، ولا شك في موت كل من أفراد تلك الأنواع ، نعم اختلف في أنه هل يصح إرادة عمومها بحيث تشمل نفس كل حي كالملك وغيره أم لا بناء على الاختلاف في موت

الملائكة عليهم السلام والحوار العين فقال بعضهم : إن الكل يموتون ولو لحظة لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال بعضهم : انهم لا يموتون لدلالة بعض الأخبار على ذلك ، والمراد من كل نفس النفوس الأرضية والآية التي استدلت بها مؤولة بما استعمله إن شاء الله تعالى وهم داخلون في المستثنى في قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله) أولا يسلم أن كل صعق موت ، وقال بعضهم : إن الملائكة يموتون والحوار لا تموت ، وقال آخرون : إن بعض الملائكة عليهم السلام يموتون وبعضهم لا يموت كجبريل وإسرافيل ومكائيل وعزرائيل عليهم السلام ورجح قول البعض ، ولا يرد أن الموت يقتضى مفارقة الروح البدن والملائكة عليهم السلام لا أبدان لهم لأن القائل بموتهم يقول بأن لهم أبدانا لكنها لطيفة كما هو الحق الذى دلت عليه النصوص ، وربما يمنع اقتضاء الموت البدن *

وبالغ بعضهم فادعى أن النفوس أنفسها تموت بعد مفارقتها للبدن وإن لم تكن بعد المفارقة ذات بدن ، وكأنه يلتزم تفسير الموت بالعدم والاضمحلال ، والحق أنها لا تموت سواء فسر الموت بما ذكر أم لا ، وقد أشار أحمد بن الحسين الكندى إلى هذا الاختلاف بقوله :

تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم إلا على شجب والخلف في شجب
فقل تخلص نفس المرء سالمة وقيل تشرك جسم المرء في العطب

وذهب الامام إلى العموم في الآية إلا أنه قال : هو مخصوص فأنله تعالى نفسا كما قال سبحانه حكاية عن عيسى عليه السلام (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) مع أن الموت مستحيل عليه سبحانه ، وكذا الجمادات لها نفوس وهى لا تموت ، ثم قال : والعام المخصوص حجة فيبقى معمولا به على ظاهره فيما عدا ما أخرج منه ، وذلك يبطل قول الفلاسفة فى الأرواح البشرية والعقول المفارقة والنفوس الفلكية أنها لا تموت اه ، وفيه أنه إن أراد بالنفس الجوهر المتعلق بالبدن تعاق التدبير والتصريف كما قاله الفلاسفة ومن وافقهم أو الجسم النوراني الخفيف الحى المتحرك النافذ فى الأعضاء السارى فيها سريان ماء الورد فى الورد كما عليه جمهور المحدثين وذكر له ابن القيم مائة دليل قاله تعالى منزه عن ذلك أصلا .

وكذا الجمادات لا تتصف بها على الشائع ، وأيضا ليس للأرواح البشرية والعقول المفارقة عند الفلاسفة نفسا بأحد ذينك المعنيين فكيف يبطل بالآية الكريمة قولهم ، وإن أراد بها الذات كما هو أحد معانيها جاز أن تثبت لله تعالى وقد قيل به فى الآية التى ذكرها ، وكذا هى ثابتة للجمادات لكن يرد عليه أنه إن أراد بالموت مفارقة الروح للبدن أو نحو ذلك يبطل قوله وذلك يبطل النسخ لأن الأرواح والعقول المذكورة لا أبدان لها عند الفلاسفة فلا يتصور فيها الموت بذلك المعنى ، وإن أراد به العدم والاضمحلال يرد عليه أن الجمادات تتصف به فلا يصح قوله وهى لا تموت ، وبالجملة لا يخفى على المتذكر أن الامام سها فى هذا المقام ، ثم إن معنى كون النفس ذائقة الموت أنها تلبسه على وجه تتألم به أو تلتذ من حيث أنها تخلص به من مضيق الدنيا الدنيئة إلى عالم الملكوت وحظائر القدس كذا قيل .

والظاهر أن كل نفس تتألم بالموت لكن ذلك مختلف شدة وضعفا ، وفى الحديث « إن للدوت سكرات » ولا يلزم من التخلص المذكور لبعض الناس عدم التألم ، ولعل فى اختيار الذوق إيماء إلى ذلك لمن له ذوق

فان أكثر ما جاء في العذاب ، وقال الامام : إن الذوق إدراك خاص وهو ههنا مجاز عن أصل الإدراك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره لأن الموت ليس من جنس الطعام حتى يذاق ، وذكر أن المراد من الموت مقدماته من الآلام العظيمة لأنه قبل دخوله في الوجود تمتنع الإدراك وحال وجوده يصير الشخص ميتا والميت لا يدرك . وتعقب بأن المدرك النفس المفارقة وتدرك ألم مفارقتها البدن ﴿وَنَبْلُوكُمْ﴾ الخطاب إما للناس كافة بطريق التلوين أول للكفرة بطريق الالتفات أى نعاملكم معاملة من يختبركم ﴿بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ﴾ بالمكروه والمحبوب هل تصبرون وتشكرون أولا .

وتفسير الشر والخير بما ذكر مروى عن ابن زيد ، وروى عن ابن عباس أنهما الشدة والرخاء ، وقال الضحاك : الفقر والمرض والغنى والصحة ، والتعميم أولى ، وقدم الشر لأنه اللائق بالمنكر عليهم أولا لأنه الصق بالموت المذكور قبله . وذكر الراغب أن اختبار الله تعالى للعباد تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا فالمنحة والمحنة جميعاً بلاء . فالمنحة مقتضية للصبر والمنحة مقتضية للشكر والقيام بحقوق الصبر أيسر من القيام بحقوق الشكر فالمنحة أعظم البلاءين ، وبهذا النظر قال عمر رضى الله تعالى عنه : بلينا بالضراء فصبرنا وبلينا بالسرأفلم نصبر ، ولهذا قال على كرم الله تعالى وجهه : من وسع عليه دنياه فلم يعلم أنه قد مكربه فهو مخدوع عن عقله اه ، ولعله يعلم منه وجه لتقديم الشر ﴿فَتْنَهُ﴾ أى ابتلاء فهو مصدر مؤكد لنبلوكم على غير لفظه •

وجوز أن يكون مفعولا له أو حالا على معنى نبلوكم بالشر والخير لأجل اظهار جودتكم ورداءتكم أو مظهرين ذلك فتأمل ولا تغفل ﴿وَالْإِنِّآ تَرْجَعُونَ ٣٥﴾ لا إلى غيرنا لاستقلال ولا اشتراكا فنجازيكم حسبما يظهر منكم من الأعمال ، فهو على الأول من وجهى الخطاب وعد ووعد وعلى الثانى منهما وعيد محض . وفى الآية إيماء إلى أن المراد من هذه الحياة الدنيا الابتلاء والتعريض للثواب والعقاب . وقرئ (يرجعون) بباء الغيبة على الالتفات ﴿وَإِذَا رَأَاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أى المشركون ﴿إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ أى ما يتخذونك إلا مهزواً به على معنى قصر معاملتهم معه ﷺ على اتخاذهم إياه عاملهم الله تعالى بعدله هزواً لا على معنى قصر اتخاذهم على كونه هزواً كما هو المتبادر كأنه قيل ما يفعلون بك إلا اتخاذك هزواً .

والظاهر أن جملة (إن يتخذونك) الخ جواب (إذا) ولم يحتج إلى الفاء كما لم يحتج جوابها المقترن بما إليها فى قوله تعالى (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم) وهذا بخلاف جواب غير إذا من أدوات الشرط المقترن بما فانه يلزم فيه الاقتران بالفاء نحو إن تزرننا فما نسيء إليك ، وقيل الجواب محذوف وهو يقولون المحكى به قوله تعالى ﴿أَهَذَا الَّذِى يَدَّكُرُّ آلِهَتَكُمْ﴾ وقوله سبحانه (إن يتخذونك) الخ اعتراض وليس بذاك ، نعم لا بد من تقدير القول فيما ذكر وهو إمام معطوف على جملة (ان يتخذونك) أو حال أى ويقولون أو قائلين والاستفهام للانكار والتعجب ويفيدان أن المراد يذكركم بسوء ؛ وقد يكتفى بدلالة الحال عليه كما فى قوله تعالى (سمعنا فتى يدكهم) فان ذكر العدو لا يكون الا بسوء وقد تحاشوا عن التصريح أدبا مع آلهم . وفى مجمع البيان تقول العرب ذكرت فلانا أى عبتة ، وعليه قول عنتره :

لا تذكري مهرى وما أطعمته فيكون جلدك مثل جلد الأجر

انتهى ، والاشارة مثلها في قوله :

هذا أبو الصقر فردا في محاسنه من نسل شيبان بين الضال والسلم

فيكون في ذلك نوع بيان للاتخاذ هزوا ، وقوله تعالى ﴿وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ في حيز النصب على الحالية من ضمير القول المقدر ، والمعنى أنهم يعيبون عليه عليه الصلاة والسلام أن يذكروا آلهتهم التي لا تضر ولا تنفع بالسوء والحال أنهم بالقرءان الذي أنزل رحمة كافرين فهم أحقاء بالعيب والانكار ، فالضمير الأول مبتدأ خبره (كافرون) وبه يتعلق (بذكر) وقدم رعاية للفاصلة وإضافته لامية ، والضمير الثاني تأكيد لفظي للأول ، والفصل بين العامل والمعمول بالموكد وبين المؤكد والمؤكد بالمعمول جائز ، ويجوز أن يراد (بذكر الرحمن) توحيده على أن ذكر مصدر مضاف إلى المفعول أي وهم كافرون بتوحيد الرحمن المنعم عليهم بما يستدعي توحيده والايان به سبحانه ، وأن يراد به عظته تعالى وإرشاده الخلق بارسال الرسل وانزال الكتب على أنه مصدر مضاف إلى الفاعل ، وقيل المراد بذكر الرحمن ذكره ﷺ هذا اللفظ وإطلاقه عليه تعالى ، والمراد بكفرهم به قولهم ما نعرف الرحمن إلا الرحمن اليمامة فهو مصدر مضاف إلى المفعول لا غير وليس بشيء كما لا يخفى *

وجعل الزمخشري الجملة حالا من ضمير (يتخذونك) أي يتخذونك هزوا وهم على حال هي أصل الهزء والسخرية وهي الكفر بذكر الرحمن . وسبب نزول الآية على ما أخرج ابن أبي حاتم عن السدي أنه ﷺ مر على أبي سفيان . وأبي جهل وهما يتحدثان فلما رآه أبو جهل ضحك وقال لأبي سفيان : هذان بني عبد مناف فغضب أبو سفيان فقال : ما تذكر أن يكون لبني عبد مناف نبي فسمعها النبي ﷺ فرجع إلى أبي جهل فوقع به وخوفه وقال : ما أراك متنبها حتى يصيبك ما أصاب عمك الوليد بن المغيرة وقال لأبي سفيان : أما انك لم تقل ما قلت إلا حمية ، وأنا أرى أن القلب لا يثلاج لكون هذا سببا للنزول والله تعالى أعلم .

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ هو طلب الشيء وتحريه قبل أوانه ، والمراد بالإنسان جنسه جعل لفرط استعجاله وقلة صبره كأنه مخلوق من نفس العجل تنزلا لما طبع عايه من الأخلاق منزلة ما طبع منه من الأركان إيدانا بغاية لزومه له وعدم انفكاكه عنه ، وقال أبو عمرو . وأبو عبيدة . وقطرب : في ذلك قلب والتقدير خلق العجل من الإنسان على معنى أنه جعل من طبائعه وأخلاقه للزومه له ، وبذلك قرأ عبد الله وهو قلب غير مقبول ، وقد شاع في كلامهم مثل ذلك عند إرادة المبالغة فيقولون لمن لازم اللعب أنت من لعب ، ومنه قوله :

وأنا لما يضرب الكلبش ضربة على رأسه يلقي اللسان من الفم

وقيل المراد بالإنسان النضر بن الحرث لأن الآية نزلت فيه حين استعجل العذاب بقوله (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) الخ ، وقال مجاهد . وسعيد بن جبير . وعكرمة . والسدي . والضحاك . ومقاتل . والكلبي : المراد به آدم عليه السلام أراد أن يقوم قبل أن يتم نفخ الروح فيه وتصل إلى رجليه ، وقيل خلقه الله تعالى في آخر النهار يوم الجمعة فلما أجرى الروح في عينيه ولسانه ولم يباغ أسفله قال : يارب استعجل بخلقى قبل غروب الشمس وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل المراد أنه خلق بسرعة على غير ترتيب خلق بنيه

حيث تدرج في خلقهم ، وذكر ذلك لبيان أن خلقه كذلك من دواعي عجلته في الأمور ، والأظهر إرادة الجنس وإن كان خلقه عليه السلام وما يقتضيه ساريا إلى أولاده وما تقدم في سبب النزول لا ياباه كما لا يخفى ، وقيل العجل الطين بلغة حمير ، وأنشد أبو عبيدة لبعضهم :

النبع في الصخرة الصماء منبته والنخل منبته في الماء والعجل

واعترض بأنه لا تقرب لهذا المعنى ههنا ، وقال الطيبي : يكون القصد عليه تحقير شأن جنس الانسان تنهيا لمعنى التهديد في قوله تعالى ﴿ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون ۝٣٧ ﴾ والمعول عليه المعنى الأول ، والخطاب للكفرة المستعجلين ، والمراد بآياته تعالى نقامه عز وجل ، والمراد بآياتهم إياها إصابته تعالى إياهم بها ، وتلك الآراء في الآخرة على ما يشير إليه ما بعد ، وقيل فيها وفي الدنيا ، والنهي عن استعجالهم إياه تعالى بالآيات بها مع أن نفوسهم جبلت على العجلة لينعوا عما تريده وليس هذا من التكليف بما لا يطاق لأن الله تعالى أعطاهم من الأسباب ما يستطيعون به كف النفس عن مقتضاها ويرجع هذا النهي إلى الأمر بالصبر. وقرأ مجاهد . وحيد وابن مقسم (خاق الانسان) ببناء (خلق) للفاعل ونصب (الانسان) .

﴿ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ ﴾ أى وقت وقوع الساعة الموعود بها ، وكانوا يقولون ذلك استعجالا لمجيئه بطريق الاستهزاء والانكار كما يرشد إليه الجواب لاطلبا لتعيين وقته بطريق الالتزام كما في سورة الملك ، و(متى) في موضع رفع على أنه خبر لهذا .

ونقل عن بعض الكوفيين أنه في موضع نصب على الظرفية والعامل فيه فعل مقدر أى متى يأتى هذا الوعد ﴿ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝٣٨ ﴾ بأنه يأتى ، والخطاب للنبي ﷺ والمؤمنين الذين يتلون الآيات الكريمة المنبئة عن آتيان الساعة ، وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة ما قبله عليه فان قولهم (متى هذا الوعد) حيث كان استبطاء منهم للموعود وطلبا لآتيانه بطريق العجلة في قوة طلب آتيانه بالعجلة فكانه قيل ان كنتم صادقين فليأتنا بسرعة ، وقوله تعالى ﴿ لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ استئناف مسوق لبيان شدة هول ما يستعجلونه وفظاعة ما فيه من العذاب وأنهم إنما يستعجلونه لجهلهم بشأنه ، وإيثار صيغة المضارع في الشرط وإن كان المعنى على الماضى لإفادة استمرار عدم العلم بحسب المقام وإلا فكثيرا ما يفيد المضارع المنفى انتفاء الاستمرار ، ووضع الموصول موضع الضمير للتنبيه بما في حيز الصلة على علة استعجالهم .

وقوله تعالى ﴿ حِينَ لَا يَكْفُفُونَ عَنْ وُجُوهِهمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورهمُ ﴾ مفعول (يعلم) على ما اختاره الزمخشري وهو عبارة عن الوقت الموعود الذى كانوا يستعجلونه ، وإضافته إلى الجملة الجارية مجرى الصفة التى حقها أن تكون معلومة الانتساب إلى الموصوف عند المخاطب أيضا مع انكار الكفرة ذلك للايدان بأنه من الظهور بحيث لا حاجة إلى الاخبار به وإنما حقه الانتظام فى سلك المسلمات المبروغ عنها ، وجواب (لو) محذوف أى لو لم يستمر عدم علمهم بالوقت الذى يستعجلونه بقولهم (متى هذا الوعد) وهو الوقت الذى تحيط بهم النار فيه من كل جانب ، وتخصيص الوجوه والظهور بالذكر بمعنى القدام والخطاب لكونهما أشهر الجوانب

واستلزام الاحاطة بهما للاحاطة بالكل بحيث لا يقدران على رفعها بأنفسهم من جانب من جوانبهم ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ٣٩﴾ من جهة الغير في دفعها الخ لما فعلوا ما فعلوا من الاستعجال ، وقدر الحوفي لسارعوا إلى الايمان وبعضهم لعلموا صحة البعث وكلاهما ليس بشيء ، وقيل ان (لو) للتمني لا جواب لها وهو كما ترى .

وجوز أن يكون (يعلم) متروك المفعول منزلا منزلة اللازم أي لو كان لهم علم لما فعلوا ذلك ، وقوله تعالى : (حين) الخ استئناف مقرر لجهلهم ومبين لاستمراره إلى ذلك الوقت كأنه قيل : حين يرون ما يرون يعلمون حقيقة الحال ، وفي الكشف كأنه استئناف بياني وذلك أنه لما نفى العلم كان مظنة أن يسأل فأى وقت يعلمون ؟ فأجيب حين لا ينفعهم ، والظاهر كون (حين) الخ مفعولا به ليعلم .

وقال أبو حيان : الذي يظهر أن مفعوله محذوف لدلالة ما قبله عليه أي لو يعلم الذي كفروا بحجى الموعد الذي سألوا عنه واستبطؤوه و (حين) منصوب بذلك المفعول وليس عندي بظاهر ﴿ بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً ﴾ عطف على (لا يكفون) وزعم ابن عطية أنه استدراك مقدر قبله نفى والتقدير إن الآيات لا تأتي بحسب اقتراحهم بل تأتيتهم بغتة ، وقيل : إنه استدراك عن قوله تعالى : (لو يعلم) الخ وهو منفي معنى كأنه قيل : لا يعلمون ذلك بل تأتيتهم الخ ، وبينه وبين ما زعمه ابن عطية كما بين السماء والأرض . والمضمر في (تأتيتهم) عائد على (الوعد) لتأويله بالعدة أو الموعدة أو الحين لتأويله بالساعة أو على (النار) واستظهره في البحر ، و (بغتة) أي فجأة مصدر في موضع الحال أو مفعول مطلق لتأيتهم وهو مصدر من غير لفظه ﴿ قَتَبَهُمُ الْغَيْبُ ﴾ تدشهم وتحيرهم أو تغلبهم على أنه معنى كنهائي .

وقرأ الأعمش (بل يأتيتهم) بياء الغيبة (بغتة) بفتح الغين وهو لغة فيها ، وقيل : إنه يجوز في كل ما عينه حرف حلق (فيبتهتهم) بياء الغيبة أيضا ، فالضمير المستتر في كل من الفعلين للوعد أو للحين على ما قال الزمخشري . وقال أبو الفضل الرازي : يحتمل أن يكون للنار يجعلها بمعنى العذاب ﴿ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا ﴾ الضمير المجرور عائد على ما عاد عليه ضمير المؤنث فيما قبله ، وقيل : على البغته أي لا يستطيعون ردها عنهم بالكلية ﴿ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ ٤٠ ﴾ أي يمهلون ليستريحوا طرفة عين ، وفيه تذكير بامهالهم في الدنيا .

﴿ وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ الخ تسالية لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم عن استهزائهم بعد أن قضى الوطر من ذكر الأجوبة الحكيمة عن مطاعنهم في النبوة وما أدمج فيها من المعاني التي هي لباب المقاصد وفيه أنه عليه الصلاة والسلام قضى ما عليه من عهدة البلاغ وأنه المنصور في العاقبة ولهذا بدى بذكر أجله الأنبياء عليهم السلام للتأسي وختم بقوله تعالى : (ولقد كتبنا في الزبور) الخ ، وتصدير ذلك بالقسم لزيادة تحقيق مضمونه . وتنوين الرسل للتفخيم والتكثير . ومن متعلقة بمحذوف هو صفة له أي وبالله لقد استهزى برسول أولى شأن خطير وذوى عدد كثير كائنين من زمان قبل زمانك على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ﴿ خَفَاقَ ﴾ أي أحاط عقيب ذلك أو نزل أو حل أو نحو ذلك فان معناه يدور على الشمول واللزوم ولا يكاد يستعمل إلا في الشر . والحقيق ما يشتمل على الإنسان من مكروه فعله . وقيل : أصل حاق حق كزال

وزل وذام وذم . وقوله تعالى : ﴿ بِالَّذِينَ سَخَرُوا مِنْهُمْ ﴾ أى من أولئك الرسل عليهم السلام متعلق بحاق .
وتقديمه على فاعله الذى هو قوله تعالى ﴿ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۚ ﴾ للسارعة إلى بيان حقوق الشر بهم . و (ما)
إما موصولة مفيدة للتحويل والضمير المجرور عائد عليها . والجار متعلق بالفعل بعده وتقدمه لرعاية الفواصل
أى فاحاط بهم الذى كانوا يستهزئون به حيث أهلكوا لأجله . وإما مصدرية فالضمير راجع إلى جنس
الرسول المدلول عليه بالجمع كما قالوا . ولعل إشار الأفراد على الجمع للتنبيه على أنه يحق بهم جزاء استهزائهم
بكل واحد منهم عليهم السلام لأجزاء استهزائهم بكلمهم من حيث هو فقط أى فنزل بهم جزاء استهزائهم على
وضع السبب موضع المسبب إيدانا بكمال الملازمة بينهما أوعين استهزائهم أن أريد بذلك العذاب الأخرى
بناء على ظهور الأعمال فى النشأة الآخروية بصور مناسبة لها فى الحزن والقبح ﴿ قُلْ ﴾ أمره ﷺ أن يسأل
أولئك المستهزين سؤال تقييع وتنبيه كيلا يغتروا بما غشيه من نعم الله تعالى ويقول ﴿ مَنْ يَكَاؤُكُمْ ﴾ أى
يحفظكم ﴿ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ ﴾ أى من بأسه بقرينة الحفظ ، وتقديم الليل لما أن الدواهي فيه أكثر
وقوعا وأشد وقعا . وفى التعرض لعنوان الرحمانية تنبيه على أنه لا حفظ لهم إلا برحمته تعالى وتلقين للجواب
كما قيل فى قوله تعالى (ما غرك بربك الكريم) وقيل ان ذلك ايماء الى أن بأسه تعالى اذا أراد شديد اليم ولذا
يقال نعوذ بالله عز وجل من غضب الحليم وتنديم لهم حيث عذبهم من غلبت رحمته ودلالة على شدة خبثهم
وقرأ أبو جعفر . والزهرى . وشيبة (يكلوكم) بضمة خفيفة من غير همز ، وحكى الكسائى . والفراء
(يكلوكم) بفتح اللام واسكان الواو ، وقوله تعالى ﴿ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرَضُونَ ۚ ﴾ اضراب عن ذلك
تسجيلا عليهم بانهم ليسوا من أهل السماع وأنهم قوم ألهمهم النعم عن المنعم فلا يذكرونه عز وجل حتى يخافوا بأسه
أو يعدوا ما كانوا فيه من الأمن والدعة حفظا وكلاءة ليسالوا عن الكالىء على طريقة قوله :
عوجوا فحيوا لنعمى دمنة الدار ماذا تحيون من نوء وأحجار
وفيه أنهم مستعمرون على الاعراض ذكروا ونهوا أولا ، وفى تعليق الاعراض بذكره تعالى وإيراد اسم
الرب المضاف الى ضميرهم المنهى عن كونهم تحت ملكوته وتدريبه وتربيته تعالى من الدلالة على كونهم فى
الغاية القاصية من الضلالة والغى ما لا يخفى ، وقيل انه اضراب عن مقدر أى انهم غير غافلين عن الله تعالى حتى
لا يجدى السؤال عنه سبحانه كيف وهم انما اتخذوا الآلهة وعبدوها لتشفع لهم عنده تعالى وتقربهم اليه زانف
بل هم معرضون عن ذكره عز وجل فالتذكير يناسبهم ، وهذا مع ظهوره من مساق الكلام ووضوح انطباقه
على مقتضى المقام قدخفى عن الناظرين وغفلوا عنه أجمعين اهـ
وتعقب بأن السياق لتجهيلهم والتسجيل عليهم بانهم اذا ذكروا لا يذكرون ألا يرى قوله تعالى (ولا يسمع
الصم الدعاء) وما ذكر يقتضى العكس لتضمنه وصفهم باجداء الانذار والدعاء مع أن قوله غير غافلين مناف
لما يدل عليه النظم الكريم فالحق ما تقدم ، وقوله تعالى ﴿ أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ يَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا ﴾ اعراض عن وصفهم
بالاعراض الى توبيخهم باعتمادهم على ءالهم واسنادهم الحفظ اليها ، فام منقطعة مقدرة بيل والهمزة و (لهم)
خبر مقدم و (ءالهة) مبتدأ و جملة (تمنعهم) صفته و (من دوننا) قيل صفة بعد صفة أى بل لهم ءالهة مانعة لهم

متجاوزة منعنا أو حفظنا فهم مغولون عليها واثقون بحفظهم ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن في الكلام تقدما وتأخيراً والأصل أم لهم إلهة من دوننا تمنعهم ، وعليه يكون (من دوننا) صفة أيضاً ، وقال الحوى : أنه متعلق بتمنعهم أى بل لهم إلهة تمنعهم من عذاب من عندنا ، والاستفهام لانكار أن يكون لهم إلهة كذلك ، وفي توجيه الانكار والنفي الى وجود الآلهة الموصوفة بما ذكر لا الى نفس الصفة بأن يقال أم تمنعهم إلهتهم الخ من الدلالة على سقوطها عن مرتبة الوجود فضلاً عن رتبة المنع ما لا يخفى .

وقال بعض الأجلة : إن الاضراب الذى تضمنته (أم) عائد على الأمر بالسؤال كالأضراب السابق لكنه أبغ منه من حيث أن سؤال الغافل عن الشيء بعيد وسؤال المعتقد لنقيضه أبعد ، وفهم منه بعضهم أن الهمزة عليه للتقرير بما في زعم الكفرة تهكماً .

وتعقب أنه ليس بمتعين فيجوز أن يكون للانكار لا بمعنى أنه لم يكن منهم زعم ذلك بل بمعنى أنه لم كان مثله بما لا حقيقة له ، والأظهر عندى جعله عائداً على الوصف بالأعراض كما سمعت أولاً . وفي الكشف ضمن الأعراض عن وصفهم بالأعراض انكاره أبغ الانكار بأنهم في أعراضهم عن ذكره تعالى كمن له كالى يمنعه عن بأسنا معرضاً فيه بجانب إلهتهم وأنهم أعرضوا عنه تعالى واشتغلوا بهم ولهذا رشح بما بعد كأنه قيل دع حديث الأعراض وانظر إلى من أعرضوا عن ربهم سبحانه إليه فان هذا أطم وأطم فتأمل فانه دقيق .

وقوله تعالى ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنْهَا يُصْحَبُونَ ٣﴾ استئناف مقرر لما قبله من الانكار أى لا يستطيعون أن ينصروا أنفسهم ويدفعوا عنها ما ينزل بها ولا هم منا يصحبون بنصر أو بمن يدفع عنهم ذلك من جهة تنافهم في غاية العجز وغير معتنى بهم فكيف يتوهم فيهم ما يتوهم ، فالضمائر للإلهة بتنزيلهم منزلة العقلاء وروى عن قتادة ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها للكفرة على معنى لا يستطيع الكفار نصر أنفسهم بآلهتهم ولا يصحبهم نصر من جهتنا ، والأول أولى بالمقام وإن كان هذا أبعد عن التفكيك ، و(منا) على القوانين يحتمل أن يتعلق بالفعل بعده وأن يتعلق بمقدر وقع صفة لمحذوف .

وقوله تعالى ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ﴾ الخ اضراب على ما فى الكشف عن الضرب السابق من الكلام إلى وعيدهم وأنهم من أهل الاستدراج وأخرجهم عن الخطاب عدم مبالاة بهم ، وفي العدول إلى الإشارة عن الضمير إشارة إلى تحقيرهم . وفي غير كتاب أنه إضراب عما توهموه من أن ما هم فيه من الكلاسة من جهة أن لهم إلهة تمنعهم من تطرق البأس إليهم كأنه قيل دع ما زعموا من كونهم محفوظين بكلاسة إلهتهم بل ما هم فيه من الحفظ منا لا غير حفظناهم من البأساء ومتعناهم بأنواع السراء لكونهم من أهل الاستدراج والانهماك فيما يؤديهم إلى العذاب الآليم .

ويحتمل أن يكون إضراباً عما يدل عليه الاستئناف السابق من بطلان توهمهم كأنه قيل دع ما بين بطلان توهمهم من أن يكون لهم إلهة تمنعهم واعلم أنهم إنما وقعوا في ورطة ذلك التوهم الباطل بسبب انا متعناهم بما يشتهون حتى طالت مدة عمارة أبدانهم بالحياة فحسبوا أن ذلك يدوم فاغترؤا وأعرضوا عن الحق واتبعوا ما سولت لهم أنفسهم وذلك طمع فارغ وأمل كاذب ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ﴾ أى ألا ينظرون فلا يرون

﴿أَنَا نَأْتِى الْأَرْضَ﴾ أى أرض الكفرة أو أرضهم ﴿نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ بتسليط المسلمين عليها وحوز ما يحوزونه منها ونظمه في سلك ملكهم ، والعدول عن أنا ننقص الأرض من أطرافها إلى ما فى النظم الجليل لتصوير كيفية نقصها وانتزاعها من أيديهم فانه باتيان جيوش المسلمين واستيلائهم ، وكان الأصل ياتى جيوش المسلمين لكنه أسند الاتيان إليه عز وجل تعظيما لهم وإشارة إلى أنه بقدرته تعالى ورضاه ، وفيه تعظيم للجهاد والمجاهدين *

والآية كما قدمنا أول السورة مدنية وهى نازلة بعد فرض الجهاد فلا يرد أن السورة مكية والجهاد فرض بعدها حتى يقال : إن ذلك اخبار عن المستقبل أو يقال : إن المراد بنقصها باذهاب بركتها كما جاء فى رواية عن ابن عباس أو بتخريب قراها وموت أهلها كما روى عن عكرمة ، وقيل بنقصها بموت العلماء وهذا إن صح عن رسول الله ﷺ فلا معدل عنه وإلا فالأظهر نظراً إلى المقام ما تقدم ويؤيده قوله تعالى ﴿أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ على رسول الله ﷺ والمؤمنين . والمراد انكار ترتيب الغالبية على ما ذكر من نقص أرض الكفرة بتسليط المؤمنين عليها كأنه قيل أبعد ظهور ما ذكر ورؤيتهم له يتوهم غلبتهم ، وفى التعريف تعريض بان المسلمين هم المتعينون للغلبة المعروفون فيها ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ﴾ بعد ما بين من جهته تعالى غاية هول ما يستعجله المستعجلون ونهاية سوء حالهم عند اتيانه ونعى عليهم جهلهم بذلك واعراضهم عن ذكر ربهم الذى يكفؤهم من طوارق الليل وحوادث النهار وغير ذلك من مساوئهم أمر عليه الصلاة والسلام بأن يقول لهم : إنما أنذركم ما تستعجلونه من الساعة ﴿بِالْوَحَى﴾ الصادق الناطق باثباتها وفظاعة ما فيها من الأهوال أى إنما شأنى أن أنذركم بالأخبار بذلك لا بالاتيان بها فانه مزاحم للحكمة التكوينية والتشريعية فان الايمان برهائى لا عيانى .

وقوله تعالى ﴿وَلَا يَسْمَعُ الصَّمُّ الدُّعَاءَ﴾ إما من تنمة الكلام الملقن تذييل له بطريق الاعتراض قد أمر ﷺ بأن يقول لهم توبيخاً وتقريعاً وتسجيلاً عليهم بكمال الجهل والعناد ، وإما من جهته تعالى على طريقة قوله سبحانه (بل هم عن ذكر ربهم معرضون) كأنه قيل قل لهم ذلك وهم بمعزل عن السماع ، واللام فى الصم إما للجنس المنتظم لهؤلاء الكفرة انتظاماً أولياً وإما للعهد فوضع المظهر موضع المضمحل للتسجيل عليهم بالتصامم ، وتقيد نفي السماع بقوله تعالى ﴿إِذَا مَا يُنْذَرُونَ﴾ مع أن الصم لا يسمعون مطلقاً لبيان كمال شدة الصمم كما أن إثارة الدعاء الذى هو عبارة عن الصوت والنداء على الكلام لذلك ، فان الانذار عادة يكون باصوات عالية مكررة مقارنة لهيئات دالة عليه فاذا لم يسمعوها يكن صممهم فى غاية لم يسمع بمثلها ، وقيل لأن الكلام فى الانذار ألا ترى قوله تعالى (قل إنما أنذركم بالوحي) وفيه دغدة لا تخفى *

وقرأ ابن عامر . وابن جبير عن أبي عمرو . وابن الصلت عن حفص (تسمع) بالتاء على الخطاب للنبي ﷺ من الاسماع (الصم الدعاء) بنصبهما على المفعولية ، وهذه القراءة تؤيد احتمال كون الجملة من جهته تعالى . وقرئ (يسمع) بالياء على الغيبة واسناد الفعل الى ضميره ﷺ (الصم الدعاء) بنصبهما على مامر . وذكر ابن خالويه انه قرئ (يسمع) مبنيًا للمفعول (الصم) بالرفع على النيابة عن الفاعل (الدعاء) بالنصب على المفعولية . وقرأ أحمد بن جبير الانطاكى عن اليزيدى عن أبي عمرو (يسمع) بضم ياء الغيبة وكسر الميم (الصم)

بالنصب على المفعولية (الدعاء) بالرفع على الفاعلية يسمع ، واسناد الاسماع اليه من باب الاتساع والمفعول الثاني محذوف كأنه قيل ولا يسمع الصم الدعاء شيئاً ، وقوله تعالى ﴿وَلَنْ مَسْتَهْمُ نَفْحَةٍ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ بيان لسرعة تأثيرهم من مجيء نفس العذاب إثر بيان عدم تأثيرهم من مجيء خبره على نهج التوكيد القسمي أى وبالله لن مسهم أدنى شيء من عذابه تعالى ﴿لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ أى ليدعن على أنفسهم بالويل والهلاك ويعترفن عليها بالظلم السابق ، وفى (مستمهم نفحة) ثلاث مبالغات كما قال الزمخشري وهى كما فى الكشف ذكر المس وهو دون النفوذ ويكفى فى تحقيقه إيصال ما ، وما فى النفح من معنى النزارة فان أصله هبوب رائحة الشيء ويقال نفحته الدابة ضربته بحمد حافرها ونفحه بعطية رضىحه وأعطاه يسيراً ، وبناء المرة وهى لأقل ما ينطلق عليه الاسم ، وجعل السكاكى التنكير رابعها لما يفيد من التحقير ، واستفادة ذلك إن سلمت من بناء المرة ونفس الكلمة لا يعكر عليه كما زعم صاحب الايضاح .

واعترض بعضهم المبالغة فى المس بأنه أقوى من الاصابة لما فيه من الدلالة على تأثير حاسة المسوس وما ذكر فى الكشف يعلم اندفاعه من مسته نفحة عناية ، ولعل فى الآية مبالغة خامسة تظهر بالتأمل ، ثم الظاهر أن هذا المس يوم القيامة كما رمزنا إليه ، وقيل فى الدنيا بناء على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من تفسير النفحة بالجوع الذى نزل بكفة ، وقوله تعالى ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقُسْطَ﴾ بيان لما سيقع عند اتیان ما أنذروه . وجعل الطيبي الجملة حالاً من الضمير فى (ليقولن) بتقدير ونحن نضع ، وهى فى الخلو عن العائد نحو جئتكم والشمس طالعة ، ويجوز أن يقال : أقيم العموم فى (نفس) الآتى بعد مقام العائد وهو كما ترى أى ونحضر الموازين العادلة التى توزن بها صحائف الأعمال كما يقضى بذلك حديث السجلات والبطاقة التى ذكره مسلم وغيره أو نفس الأعمال كما قيل ، وتظهر بصور جوهرية مشرفة إن كانت حسنات ومظلمة إن كانت سيئات ، وجمع الموازين ظاهر فى تعدد الميزان حقيقة وقد قيل به فليل لكل أمة ميزان ، وقيل لكل مكلف ميزان ، وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته وأنواع حسناته ، والأصح الأشهر أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال كفته كطبايق السموات والأرض لصحة الأخبار بذلك ، والتعدد اعتبارى وقد يعبر عن الواحد بما يدل على الجمع للتعظيم كقوله تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً) وقوله فارحمونى ياإله محمد وإحضار ذلك تجاه العرش بين الجنة والنار يأخذ جبريل عليه السلام بعموده ناظراً إلى لسانه وهيكائيل عليه السلام أمين عليه كما فى نوادر الأصول ، وهل هو مخلوق اليوم أو سيخلق غداً ؟ .

قال اللقانى : لم أقف على نص فى ذلك كما لم أقف على نص فى أنه من أى الجواهر هو اه ، وما روى من أن داود عليه السلام سأل ربه سبحانه أن يريه الميزان فلما رآه غشى عليه ثم أفاق فقال : ياإلهى من الذى يقدر أن يملأ كفته حسنات ؟ فقال تعالى : يا داود إني إذ ارضيت عن عبدى ملائمتها بثمره نص فى أنه مخلوق اليوم لكن لأدرى حال الحديث فلينقره .

وأنكر المعتزلة الميزان بالمعنى الحقيقى وقالوا : يجب أن يحمل ماورد فى القرآن من ذلك على رعاية العدل والانصاف ، ووضع الموازين عندهم تمثيل لارصاد الحساب السوى والجزاء على حسب الأعمال ، وروى هذا عن الضحاك . وقادة . ومجاهد . والأعمش ولاداعى إلى العدول عن الظاهر ، وافراد القسط مع كونه

صفه الجمع لأنه مصدر ووصف به مبالغة ، ويجوز أن يكون على حذف مضاف أى ذوات القسط ، وجوز أبو حيان أن يكون مفعولاً لأجله نحو قوله :

• لا أقعد الجبن عن الهيجاء • وحينئذ يستغنى عن توجيه افراده . وقرئ (القسط) بالصاد ، واللام في

قوله تعالى ﴿لَيَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ بمعنى في كائن عليه ابن مالك وأنشد لمحيثها كذلك قول مسكين الدارمي :

أولئك قومي قد مضوا لسبيلهم كما قد مضى من قبل عاد وتبع

وهو مذهب الكوفيين ووافقهم ابن قتيبة أى نضع الموازين في يوم القيامة التي كانوا يستعملونها ، وقال غير واحد : هى للتعليل أى لأجل حساب يوم القيامة أولاًجل أهله وجعلها بعضهم للاختصاص كما هو أحد احتمالين في قولك جئت لخمس ليال خلون من الشهر ، والمشهور فيه وهو الاحتمال الثانى أن اللام بمعنى في ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ﴾ من النفوس ﴿شَيْئاً﴾ من الظلم فلا ينقص ثوابها الموعود ولا يزداد عذابها المعهود ، فالشىء منصوب على المصدرية والظلم هو بمعناه المشهور •

وجوز أن يكون (شيئاً) مفعولاً به على الحذف والايصال والظلم بحاله أى فلا تظلم فى شىء بأن تمنع ثواباً أو تزداد عذاباً ، وبعضهم فسر الظلم بالنقص وجوز فى (شيئاً) المصدرية والمفعولية من غير اعتبار الحذف والايصال أى فلا تنقص شيئاً من النقص أو شيئاً من الثواب ، ويفهم عدم الزيادة فى العقاب من إشارة النص والازوم المتعارف ، واختير ما لا يحتاج فيه إلى الإشارة والازوم . والفاء لترتيب انتفاء الظلم على وضع الموازين • وربما يفهم من ذلك أن كل أحد توزن أعماله ، وقال القرطبي : الميزان حق ولا يكون فى حق كل أحد بدليل الحديث الصحيح فيقال : يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الايمن الحديث وأحرى الأنبياء عليهم السلام ، وقوله تعالى (يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام) وقوله تعالى (فلا نقیم لهم يوم القيامة وزناً) وقوله سبحانه (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وإنما يبقى الوزن لمن شاء الله سبحانه من الفريقين •

وذكر القاضى منذر بن سعيد البلوطى أن أهل الصبر لا توزن أعمالهم وإنما يصب لهم الأجر صبا ، وظواهر أكثر الآيات والأحاديث تقتضى وزن أعمال الكفار ، وأول لها ما اقتضى ظاهره خلاف ذلك وهو قليل بالنسبة اليها ، وعندى لا قاطع فى عموم الوزن وأميل إلى عدم العموم ، ثم انه كما اختلف فى عمومه بالنسبة إلى أفراد الانس اختلف فى عمومه بالنسبة إلى نوعى الانس والجن ، والحق أن مؤمنى الجن كمؤمنى الانس وكافرهم ككافرهم كما بحثه القرطبي واستنبطه من عدة آيات ، وبسط اللقاني القول فى ذلك

فى شرحه الكبير للجوهرة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بيان الخلاف فى كيفية الوزن ﴿وإن كان﴾ أى العمل المدلول عليه بوضع الموازين ، وقيل الضمير راجع لشيئنا بناء على أن المعنى فلا تظلم جزاء عمل من الأعمال

﴿مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ أى مقدار حبة كائنة من خردل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة ، وجوز أن يكون صفة لمثقال والاول أقرب ، والمراد وإن كان فى غاية القلة والحقايرة فان حبة

الخردل مثل فى الصغر •

وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما . وأبو جعفر . وشيبة . ونافع (مثقال) بالرفع على أن كان

تامة ﴿ أَتَيْنَا بِهَا ﴾ أى جئنا بها وبه قرأ أى ، والمراد أحضرناها ، فالباء للتعدي والضمير للمثقال وأنث لا كتساب التأنيث من المضاف اليه والجملة جواب إن الشرطية ، وجوز أن تكون إن وصلية والجملة مستأنفة وهو خلاف الظاهر . وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن جبیر . وابن أبى اسحق . والعلاء بن سبيبة . وجعفر بن محمد . وابن شريح الاصبهاني (آتينا) بمدة على أنه مفاعلة من الاتيان بمعنى المجازاة والمكافأة لانهم أتوه تعالى بالاعمال وأتاهم بالجزاء ، وقيل هو من الاتياء وأصله آتينا فأبدلت الهمزة الثانية ألفاً ، والمراد جازينا أيضاً مجازاً ولذا عدى بالباء ولو كان المراد أعطينا كما قال بعضهم لعدى بنفسه كما قال ابن جنى وغيره . وقرأ حميد (أثبتنا) من الثواب ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ٧٤ ﴾ قيل أى عادين ومحصين أعمالهم على أنه من الحساب مراداً به معناه اللغوى وهو العد وروى ذلك عن السدى ، وجوز أن يكون كناية عن المجازاة . وذكر اللقاني أن الحساب فى عرف الشرع توقيف الله تعالى عباده إلا من استثنى منهم قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيراً كانت أو شرّاً تفصيلاً لا بالوزن ، وأنه كما ذكر الواحدى وغيره وجزم به صاحب كنز الاسرار قبل الوزن ، ولا يخفى أن فى الآية إشارة ما إلى أن الحساب المذكور فيها بعد وضع الموازين فتأمل ، ونصب الوصف إما على أنه تمييز أو على أنه حال واستظهر الأول فى البحر .

هذا ﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾ (اقترب للناس حسابهم وهم فى غفلة معرضون) الخ فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين بحجب الدنيا عن الاستعداد للآخرى فغفلوا عن اصلاح أمرهم وأعرضوا عن طاعة ربهم وغدت قلوبهم عن الذكر لاهية وعن التفكير فى جلاله وجماله سبحانه ساهية ، وفى قوله تعالى (وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم) إشارة إلى سوء حال بعض المنكرين على أولياء الله تعالى فان نفوسهم الخبيثة الشيطانية تأبى اتباعهم لما يرون من المشاركة فى العوارض البشرية (وكم قصصنا قبلهم من قرية كانت ظالمة) فيه إشارة إلى أن فى الظلم خراب العمران ففى ظلم الانسان خرب قلبه وجر ذلك إلى خراب بدنه وهلاكه بالعذاب ، وفى قوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) إشارة إلى أن مداومة الذكر سبب لانجلاء الظلمة عن القلب وتطهره من دنس الاغيار بحيث لا يبقى فيه سواه سبحانه ديار (ومن عنده) قيل هم الكاملون الذين فى الحضرة فانهم لا يتحركون ولا يسكنون إلا مع الحضور ولا تشق عليهم عبادة ولا تلهيهم عنه تعالى تجارة بواطنهم مع الحق وظواهرهم مع الخلق أنفاسهم تسبيح وتقديس وهو سبحانه لهم خير أنيس ، وفى قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) إشارة إلى أن الكامل لا يختار شيئاً بل شأنه التفويض والجريان تحت مجارى الاقدار مع طيب النفس ، ومن هنا قيل إن القطب الربانى الشيخ عبد القادر الكيلانى قدس سره وغمرنا بره لم يتوف حتى ترقى عن مقام الادلال إلى التفويض المحض ، وقد نص على ذلك الشيخ عبد الوهاب الشعرانى فى كتابه الجواهر واليواقيت (وجعلنا من الماء كل شئ حى) قد تقدم ما فيه من الإشارة (كل نفس ذائقة الموت) قال الجنيد قدس سره : من كانت حياته بروحه يكون مماته بذهابها ومن كانت حياته بربه تعالى فانه ينقل من حياة الطبع إلى حياة الاصل وهى الحياة على الحقيقة (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) قيل أى بالقهر واللاطف والفراق والوصال والادبار والاقبال والجهل والعلم إلى غير ذلك ، ولا يخفى أنه كثيراً ما يمتحن السالك بالقبض والبسط فينبغى له التثبت

في كل عما يحطه عن درجته ، ولعل فتنه البسط أشد من فتنه القبض فليتحفظ هناك أشد تحفظ (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال بعض الصوفية : الموازين متعددة فللعاشقين ميزان وللوالهين ميزان وللعاملين ميزان وهكذا ، ومن ذلك ميزان للعارفين توزن به أنفاسهم ولا يزن نفسا منها السموات والارض . وذكروا أن في الدنيا موازين أيضا وأتظم موازينها الشريعة وكفتاه الكتاب والسنة ، ولعمري لقد عطل هذا الميزان متصرفه هذا الزمان أعاذ بالله تعالى والمسلمين بما هم عليه من الضلال أنه عز وجل المتفضل بأنواع الافضال . ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ٤٨ ﴾ نوع تفصيل لما أجمل في قوله تعالى (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم) إلى قوله سبحانه (وأهلكنا المسرفين) وإشارة إلى كيفية انجائهم واهلاك أعدائهم ، وتصديره بالتوكيد القسمي لظهور كمال الاعتناء بمضمونه ، والمراد بالفرقان التوراة وكذا بالضياء والذكر ، والعطف كما في قوله :

إلى الملك القرم وابن الهمام وايت الكتبية في المزدحم

ونقل الطيبي أنه أدخل الواو على (ضياء) وإن كان صفة في المعنى دون اللفظ كما يدخل على الصفة التي هي صفة لفظا كقوله تعالى (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض) وقال سيديويه : إذا قلت مررت بزيد وصاحبك جاز وإذا قلت ومررت بزيد فصاحبك بالفاء لم يجز كما جاز بالواو لأن الفاء تقتضي التعقيب وتأخير الاسم عن المعطوف عليه بخلاف الواو ، وأما قول القائل :

يالهف زياة للحارث الصا بح فالغانم فالأيب

فإنما ذكر بالفاء وجادلانه ليس بصفة على ذلك الحد لأن ال بمعنى الذي أي فإلذي أصبح فالذي غنم فالذي آب ، وأبو الحسن يحيز المسئلة بالفاء كما يحيزها بالواو انتهى ، والمعنى وبالله لقد آتيناهما كتابا جامعاً بين كونه فارقا بين الحق والباطل وضياء يستضاء به في ظلمات الجهل والغواية وذكرنا يتعظ به الناس ويتذكرون ، ونخصيص المتقين بالذكر لأنهم المنتفعون به أو ذكر ما يحتاجون به من الشرائع والاحكام أو شرف لهم * .

وقيل : الفرقان النصر كما في قوله تعالى : (يوم الفرقان) وأطلق عليه لفرقه بين الولي والعدو وجاء ذلك في رواية عن ابن عباس ، والضياء حينئذ إما التوراة أو الشريعة أو اليد البيضاء ، والذكر بأحد المعاني المذكورة * وعن الضحاك أن الفرقان فلق البحر والفرق والفلق اخوان ، وإلى الأول ذهب مجاهد . وقادة وهو اللائق بمساق النظم الكريم فإنه لتحقيق أمر القرآن المشارك لسائر الكتب الإلهية لاسيما التوراة فيما ذكر من الصفات ولأن فلق البحر هو الذي اقترح الكفرة مثله بقولهم : (فليأتنا بآية كما أرسل الأولون) * .

وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والضحاك (ضياء) بغير واو على أنه حال من (الفرقان) وهذه القراءة تؤيد أيضا التفسير الأول ، وقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ مجرور المحل على أنه صفة مادحة للمتقين أو بدل أو

بيان أو منصوب أو مرفوع على المدح ، والمراد على كل تقدير يخشون عذاب ربهم . وقوله سبحانه ﴿ بِالْغَيْبِ ﴾ حال من المفعول أي يخشون ذلك وهو غائب عنهم غير مرتئي لهم ففيه تعريض بالكفرة حيث لا يتأثرون بالانذار ما لم يشاهدوا ما أنذروه * .

وقال الزجاج : حال من الفاعل أى يخشونه غائبين عن أعين الناس ورجحه ابن عطية . وقيل : يخشونه بقلوبهم ﴿ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ ٤٩ ﴾ أى خائفون بطريق الاعتناء ، والجملة تحتل العطف على الصلة وتحتل الاستئناف ، وتقديم الجار لرعاية الفواصل ، وتخصيص اشفاقهم من الساعة بالذكر بعد وصفهم بالخشية على الاطلاق للإيدان بكونها معظم المخلوقات وللتخصيص على اتصافهم بضد ما اتصف به المستعجلون ، وإثارة الجملة الاسمية للدلالة على أن حالتهم فيما يتعلق بالآخرة الاشفاق الدائم ﴿ وَهَذَا ﴾ أى القرآن الكريم أشير اليه بهذا الإيدان بسهولة تناوله ووضوح أمره ، وقيل : لقرب زمانه ﴿ ذَكْرٌ ﴾ يتذكر به من تذكر وصف بالوصف الأخير للتوراة لمناسبة المقام وموافقته لما مر في صدر السورة الكريمة مع انطواء جميع ما تقدم في وصفه بقوله سبحانه : ﴿ مُبَارَكٌ ﴾ أى كثير الخير غزير النفع ، ولقد عاد علينا والله تعالى الحمد من بر كته ما عاد . وقوله تعالى : ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ إما صفة ثانية لذكر أو خبر آخر لهذا ، وفيه على التقديرين من تعظيم أمر القرآن الكريم ما فيه ﴿ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٥٠ ﴾ إنكار لا إنكارهم بعد ظهور كونه كالتوراة كأنه قيل أبعد أن علمتم أن شأنه كشأن التوراة أنتم منكمرون لكونه منزلا من عندنا فإن ذلك بعد ملاحظة حال التوراة بما لا مساغ له أصلا ، وتقديم الجار والمجرور لرعاية الفواصل وللحصر لأنهم معترفون بغيره مما في أيدي أهل الكتاب ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ ﴾ أى الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبار وهو الرشد الكامل أعني الاهتداء إلى وجوه الصلاح في الدين والدنيا والارشاد بالنواميس الالهية ، وقيل الصحف ، وقيل : الحكمة ، وقيل : التوفيق للخير صغيرا ، واختار بعضهم التعميم .

وقرأ عيسى الثقفي (رشد) بفتح الراء والشين وهما لغة كالخزن والحزن ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ أى من قبل موسى وهرون ، وقيل من قبل البلوغ حين خرج من السرب ، وقيل من قبل أن يولد حين كان في صلب آدم عليه السلام ، وقيل من قبل محمد ﷺ والأول مروي عن ابن عباس . وابن عمر رضى الله تعالى عنهم قال في الكشف : وهو الوجه الأوفق لفظا ومعنى ، أما الأول فللقرب ، وأما الثاني فلأن ذكر الأنبياء عليهم السلام للتأسي ، وكان القياس أن يذكر نوح ثم ابراهيم ثم موسى عليهم السلام لكن روعي في ذلك ترشيح التسلي والتأسي فقد ذكر موسى عليه السلام لأن حاله وما قاساه من قومه وكثرة آياته وتكاثف أمته أشبه بحال نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ثنى بذكر ابراهيم عليه السلام ، وقيل (من قبل) لهذا ألا ترى إلى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وقيل من قبل ابراهيم ولوط اه ﴿ وَآتَيْنَاهُ عَالَمِينَ ٥١ ﴾ أى بأحواله وما فيه من الكمالات ، وهذا كقولك في خير من الناس : أنا عالم بفلان فانه من الاحتواء على محاسن الأوصاف بمنزل .

وجوز أن يكون هذا كناية عن حفظه تعالى إياه وعدم اضاعته ، وقد قال عليه السلام يوم القائه في النار وقول جبريل عليه السلام له سل ربك : عليه بحال يغنى عن سؤاله وهو خلاف الظاهر ﴿ إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا وَقَوْمُهُ ﴾ ظرف لا تينا على أنه وقت متسع وقع فيه الايتاء وما يترتب عليه من أقواله وأفعاله ، وجوز أن يكون ظرفا لرشد

أو لعالمين ، وأن يكون بدلا من موضع (من قبل) وأن ينتصب باضمار أعني أواذ كر ، وبدأ بذكر الآب لأنه كان الأهم عنده عليه السلام في النصيحة والانقاذ من الضلال *

والظاهر أنه عليه السلام قال له ولقومه مجتمعين : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ۚ ﴾ أراد عليه السلام ما هذه الأصنام إلا إنه عبر عنها بالتماثيل تحقيراً لشأنها فإن التمثال الصورة المصنوعة مشبهة بمخلوق من مخلوقات الله تعالى من مثلت الشيء بالشيء إذا شبهته به ، وكانت على ما قيل صور الرجال يعتقدون فيهم وقد انقضوا ، وقيل كانت صور الكواكب صنعوها حسبما تخيلوا ، وفي الإشارة إليها بما يشار به القريب إشارة إلى التحقير أيضاً ، والسؤال عنها بما التي يطلب بها بيان الحقيقة أو شرح الاسم من باب تجاهل العارف كأنه لا يعرف أنها ماذا وإلا فهو عليه السلام يحيط بأن حقيقة حجر أو نحوه ، والعكوف الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم له ، وقيل اللزوم والاستمرار على الشيء لغرض من الأغراض وهو على التفسيرين دون العبادة ففي اختياره عليها إيماء إلى تفضيع شأن العبادة غاية التفضيع ، واللام في (لها) للبيان فهي متعلقة بمحذوف كما في قوله تعالى (الرؤيا تعبرون) أو للتعليل فهي متعلقة بععا كفون وإيست للتعدي لأن عكف إنما يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (يعكفون على أصنام لهم) وقد نزل الوصف هنا منزلة اللازم أي التي أنتم لها فاعلون العكوف *

واستظهر أبو حيان كونها للتعليل وصلة (ععا كفون) محذوفة أي ععا كفون على عبادتها ، ويجوز أن تكون اللام بمعنى على كما قيل ذلك في قوله تعالى (وإن أسأتم فلها) وتتعلق حينئذ بععا كفون على أنها للتعدي . وجوز أن يؤول العكوف بالعبادة فاللام حينئذ كما قيل دعامة لا معدية لتعديه بنفسه ورجح هذا الوجه بما بعد ، وقيل لا يبعد أن تكون اللام للاختصاص والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع خبراً و (ععا كفون) خبر بعد خبر ، وأنت تعلم أن نفى بعده مكابرة . ومن الناس من لم يرتض تأويل العكوف بالعبادة لما أخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن أبي الدنيا في ذم الملاحى . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الشعب عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه مر على قوم يلعبون بالشطرنج فقال : ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لأن يمس أحدهم جمراً حتى يطفى خير له من أن يمسها ، وفيه نظر لا يخفى ، نعم لا يبعد أن يكون الأولى إبقاء العكوف على ظاهره ، ومع ذلك المقصود بالذات الاستفسار عن سبب العبادة والتوبيخ عليها بالطف أسلوب ولما لم يجدوا ما يعول عليه في أمرها التجؤا إلى التشبث بحشيش التقليد المحض حيث ﴿ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ۚ ﴾ وأبطل عليه السلام ذلك على طريقة التوكيد القسمي حيث ﴿ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ ﴾ الذين وجدتموهم كذلك ﴿ فِي ضَلَالٍ ﴾ عجيب لا يقادر قدره ﴿ مَبِينٍ ﴾ ظاهر بين بحيث لا يخفى على أحد من العقلاء كونه ضلالاً لاستنادكم وآياهم إلى غير دليل بل إلى هوى متبع وشيطان مطاع ، و (أنتم) تأكيد للضمير المتصل في (كنتم) ولا بد منه عند البصريين لجواز العطف على مثل هذا الضمير ، ومعنى كنتم في ضلال مطلق استقرارهم وتمكنهم فيه لا استقرارهم الماضي الحاصل قبل زمان الخطاب المتناول لهم ولآبائهم ، وفي اختيار (في ضلال) على ضالين ما لا يخفى من المبالغة في ضلالهم ، وفي الآية دليل على أن الباطل لا يصير حقاً بكثرة المتمسكين به ﴿ قَالُوا ﴾ لما سمعوا مقالته عليه السلام استبعاداً

لكون ما هم عليه ضلالا وتعجبا من تضليله عليه السلام أياهم على أنهم وجه ﴿ أَجْتَنَّا بِالْحَقِّ ﴾ أى بالجد ﴿ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ۝ ٥٥ ﴾ أى الهازلين فالاستفهام ليس على ظاهره بل هو استفهام مستبعد متعجب، وقرههم (أم أنت) الخ عديله كلام منصف مومى فيه بالطف وجه أن الثابت هو القسم الثانى لما فيه من أنواع المبالغة ، وأشار فى الكشف كما فى الكشف إلى أن الأصل هذا الذى جئنا به أهو جد وحق أم لعب وهزل إلا أنه عدل عنه إلى ما عليه النظم الكريم لما أشير إليه .

وقال صاحب المفتاح : أى أجددت وأحدثت عندنا تعاطى الحق أم أحوال الصبا بعد على الاستمرار وهو أقرب إلى الظاهر وفيه الإشارة إلى فائدة العدول عن المعادل ظاهر أو بيان المراد بالمجىء ، وظاهر كلام الشيخين أن أم متصلة . واختار العلامة الطيبي أنها منقطعة فقال : انهم لما سمعوا منه عليه السلام ما يدل على تحقير آلهتهم وتضليلهم وآبائهم على أبغ وجه وشاهدوا منه الغلظة والجد طلبوا منه عليه السلام ما يدل على تحقير هب انا قد قلنا آباءنا فيما نحن فيه فهل معك دليل على ما ادعيت أجتنا بالحق ثم أضربوا عن ذلك وجاؤا بام المتضمنة لمعنى بل الاضرائية والهمزة التقديرية فاضربوا ببل عما اثبتوا له وقرروا بالهمزة خلافة على سبيل التوكيد والبت ، وذلك أنهم قطعوا أنه لاعب وليس بمحقق البتة لأن إدخالهم إياه فى زمرة اللاعبين أى أنت غريق فى اللعب داخل فى زمرة الذين قصارى أمرهم فى إثبات الدعاوى اللعب واللهو على سبيل الكناية الايمائية دل على إثبات ذلك بالدليل والبرهان ، وهذه الكناية توقفت على أن أم لا يجوز أن تكون متصلة قطعا وكذا بل فيما بعد انتهى ، والحق أن جواز الانقطاع مما لا ريب فيه ، وأما وجوبه ففیه ما فيه *

﴿ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ ﴾ أى أنشأهن بما فيهن من المخلوقات التى من جعلتها أنتم وآباؤكم وما تعبدون من غير مثال يحتذيه ولا قانون ينتحيه ، وهذا انتقال عن تضليلهم فى عبادة الاصنام ونفى عدم استحقاقها لذلك إلى بيان الحق وتعيين المستحق للعبادة ، وضمير (فطرهن) أما للسموات والارض واستظهره أبو حيان ، ووصفه تعالى بإيجادهن اثر وصفه سبحانه برؤيته لهن تحقيقا للحق وتنبیها على أن ما لا يكون كذلك بمعزل عن الربوبية التى هى منشأ استحقاق العبادة ، وإما للتماثيل ورجع بأنه أدخل فى تحقيق الحق وإرشاد المخاطبين اليه ، وليس هذا الضمير من الضمائر التى تخص من يعقل من الموثثات كما ظنه ابن عطية فتكلف لتوجيه عوده لما لا يعقل ، وقوله تعالى ﴿ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝ ٥٦ ﴾ تذييل متضمن لرد نسبتهم إياه عليه السلام إلى اللعب والهزل ، والإشارة إلى المذكور ، والجار الاول متعلق بمحذوف أى وأنا شاهد على ذلك من الشاهدين أو على جهة البيان أى أعنى على ذلك أو متعلق بالوصف بعده وإن كان فى صلة ال لا تساعهم فى المظروف أقوال مشهورة ، والمعنى وأنا على ذلك الذى ذكرته من العالمين به على سبيل الحقيقة المبرهنين عليه ولست من اللاعبين ، فان الشاهد على الشئ من تحققه وحققه وشهادته على ذلك ادلاؤه بالحجة عليها وأبناؤه بها *

وقال شيخ الاسلام : إن قوله (بل ربكم) الخ اضراب عما بنوا عليه مقالهم من اعتقاد كون تلك التماثيل أربابا لهم كأنه قيل ليس الأمر كذلك بل ربكم الخ ؛ وقال القاضى : هو إضراب عن كونه عليه السلام لاعبا

باقاة البرهان على ما ادعاه ، وجعله الطيبي إضرابا عن ذلك أيضا قال : وهذا الجواب وارد على الأسلوب الحكيم ، وكان من الظاهر أن يجيبهم عليه السلام بقوله بل أنا من المحققين ولست من اللاعبين فجاء بقوله (بل ربكم) الآية لينبه به على أن ابطال ما أنتم عاكفون عليه وتضللي إياكم بما لا حاجة فيه لوضوحه إلى الدليل ولكن انظروا إلى هذه العظيمة وهي أنكم تتركون عبادة خالقكم ومالك أمركم ورازقكم ومالك العالمين والذي فطر ما أنتم لها عاكفون وتشتغلون بعبادتها دونه فأى باطل أظهر من ذلك وأى ضلال أبين منه . وقوله (وأنا على ذلكم من الشاهدين) تذييل للجواب بما هو مقابل لقولهم (أم أنت من اللاعبين) من حيث الأسلوب وهو الكناية ومن حيث التركيب وهو بناء الخبر على الضمير كأنه قال : لست من اللاعبين في الدعاوى بل من العالمين فيها بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة كالشاهد الذي نقطع به الدعاوى اه ، ولا يخفى أنه يمكن إجراء هذا على احتمال كون أم متصلة فافهم وتأمل ليظهر لك أى التوجيهات لهذا الإضراب أولى (**وَتَاللَّهِ لَا كِيدَنَّ أَصْنَامُكُمْ**) أى لا تجتهدن في كسرها ، وأصل الكيد الاحتيال في إيجاد ما يضر مع إظهار خلافه وهو يستلزم الاجتهاد فتجوز به عنه ، وفيه إيذان بصعوبة الانتهاز وتوقفه على استعمال الحيل ليحتاطوا في الحفظ فيكون الظفر بالمطلوب أتم في التبكيت ، وكان هذا منه عليه السلام عزمًا على الإرشاد إلى ضلالهم بنوع آخر ، ولا ياباه ماروى عن قتادة أنه قال : نرى أنه عليه السلام قال ذلك من حيث لا يسمعون وقيل سمعه رجل واحد منهم ، وقيل قوم من ضعفهم ممن كان يسير في آخر الناس يوم خرجوا إلى العيد وكانت الأصنام سبعين : وقيل اثنين وسبعين *

وقرأ معاذ بن جبل . وأحمد بن حنبل (بالله) بالباء ثانية الحروف وهي أصل حروف القسم إذ تدخل على الظاهر والمضمر ويصرح بفعل القسم معها ويحذف والتاء بدل من الواو كما في تجاه والواو قائمة مقام الباء للنسابة بينهما من حيث كونهما شفويتين ومن حيث أن الواو تفيده معنى قريباً من معنى الالتصاق على ما ذكره كثير من النحاة .

وتعقبه في البحر بأنه لا يقرم على ذلك دليل ، وقد رده السهيلي ، والذي يقتضيه النظر إنه ليس شيء من هذه الأحرف أصلاً لآخر ، وفرق بعضهم بين الباء والتاء بأن في التاء المشناة زيادة معنى وهو التعجب ، وكان التعجب هنا من إقدامه عليه السلام على أمر فيه مخاطرة . ونصروا النحاة أن التاء يجوز أن يكون معها تعجب ويجوز أن لا يكون واللام هي التي يلزمها التعجب في القسم ، وفرق آخرون بينهما استمالاً بأن التاء لا تستعمل إلا مع اسم الله الجليل أو مع رب مضافاً إلى الكعبة على قلة (**بَعْدَ أَنْ تَوَلَّوْا مُدْرِينَ ٥٧**) من عبادتها إلى عيدكم . وقرأ عيسى بن عمر (تولوا) من التولى بحذف إحدى التامين وهي الثانية عند البصريين والأولى عند هشام ، وبعض هذه القراءة قوله تعالى (فتولوا عنه مدبرين) والفاء في قوله تعالى (**فَجَعَلْنَاهُمْ**) نصيحة أى فولوا فاتى إبراهيم عليه السلام الأصنام فجعلهم (**جُذَاذًا**) أى قطعاً فعال بمعنى مفعول من الجذ الذي هو القطع ، قال الشاعر :

بنو المهلب جذ الله دابرهم أمسوارمادا فلا أصل ولا طرف

فهو كالخطام من الخطم الذى هو الكسر، وقرأ الكسائي . وابن محيصن . وابن مقسم . وأبو حيوة . وحيد

والأعمش في رواية (جذاذاً) بكسر الجيم، وابن عباس. وابن نهيك. وأبو السمال (جذاذاً) بالفتح، والضم قراءة الجمهور، وهي كما روى ابن جني عن أبي حاتم لغات أجودها الضم؛ ونص قطرب أنه في لغاته الثلاث مصدر لا يثنى ولا يجمع، وقال اليزيدي: جذاذا بالضم جمع جذاذة كزجاج وزجاجة، وقيل: بالكسر جمع جذيد ككريم وكرام، وقيل: هو بالفتح مصدر كالحصاد بمعنى المحصول.

وقرأ يحيى بن وثاب (جذاً) بضمين جمع جذيد كسر يروسرر، وقرى. (جذاذاً) بضم ففتح جمع جذة كقبة وقب أو مخفف فعل بضمين. روى أن أزر خرج به في عيد لهم فبدؤا بيت الأصنام فدخلوه فسجدوا لها ووضعوا بينها طعاماً خرجوا به معهم وقالوا إلى أن ترجع بركت الآلهة على طعامنا فذهبوا فلما كان إبراهيم عليه السلام في الطريق ثنى عزمه عن المسير معهم فقعده وقال إنى سقيم فدخل على الأصنام وهي مصطفة وثم صنم عظيم مستقبل الباب وكان من ذهب وفي عينيه جوهرتان تضيئان بالليل فكسر الكل بفأس كان في يده ولم يبق إلا الكبير وعاق الفأس في عنقه، وقيل: في يده وذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾ أى الأصنام كما هو الظاهر بما سيأتى إن شاء الله تعالى. وضمير العقلاء هنا وفيها مر على زعم الكفرة، والكبر اما فى منزلة على زعمهم أيضاً أو فى الجثة، وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون الضمير للعبدة، قيل: ويؤيده أنه لو كان للأصنام لقليل إلا كبير هم ﴿لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ٥٨﴾ استئناف لبيان وجه الكسر واستبقاء الكبير، وضمير (إليه) عند الجمهور عائد على إبراهيم عليه السلام أى لعلمهم يرجعون إلى إبراهيم عليه السلام لا إلى غيره فيحتاجهم ويبيدكهم بما سيأتى من الجواب إن شاء الله تعالى، وقيل: الضمير لله تعالى أى لعلمهم يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده حين يسألونه عليه السلام فيجيبهم، ويظهر عجز آلهتهم ويعلم من هذا أن قوله سبحانه: ﴿إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ﴾ ليس أجنبياً فى البين على هذا القول كما توهم نعم لا يخفى بعده.

وعن الكلبي أن الضمير للكبير أى لعلمهم يرجعون إلى الكبير كما يرجع إلى العالم فى حل المشكلات فيقولون له ما هؤلاء مكسورة ومالك صحيحاً والفأس فى عنقك أو فى يدك؟ وحينئذ يتبين لهم أنه عاجز لا ينفع ولا يضر ويظهر أنهم فى عبادته على جهل عظيم، وكان هذا بناء على ظنه عليه السلام بهم لما جرب وذاق من مكابرتهم لعقولهم واعتقادهم فى آلهتهم وتعظيمهم لها. ويحتمل أنه عليه السلام يعلم أنهم لا يرجعون إليه لكن ذلك من باب الاستهزاء والاستجهال واعتبار حال الكبير عندهم فان قياس حال من يسجد له ويؤهل للعبادة أن يرجع إليه فى حل المشكل، وعلى الإحتمالين لا اشكال فى دخول لعل فى الكلام، ولعل هذا الوجه أسرع الأوجه تبادراً لكن جمهور المفسرين على الأول، والجار والمجرور متعلق بيرجعون، والتقديم للحصر على الأوجه الثلاثة على ما قيل، وقيل: هو متعين لذلك فى الوجه الأول وغير متعين له فى الآخرين بل يجوز أن يكون لاداء حق الفاصلة فتأمل.

وقد يستأنس بفعل إبراهيم عليه السلام من كسر الأصنام لمن قال من أصحابنا إنه لا ضمان على من كسر ما يعمل من الفخار مثلاً من الصور ليلعب به الصبيان ونحوهم وهو القول المشهور عند الجمهور. ﴿قَالُوا﴾ أى حين رجعوا من عيدهم ورأوا ما رأوا ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا﴾ الأمر العظيم ﴿بِآلِهَتِنَا﴾ قالوه على طريقة الإنكار والتوبيخ والتشنيع، والتعبير عنها بالآلهة دون الأصنام أو هؤلاء للبالغة فى التشنيع،

وقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ٥٩ ﴾ استئناف مقرر لما قبله ، وجوز أبو البقاء أن تكون (من) موصولة مبتدأ وهذه الجملة في محل الرفع خبره أى الذى فعل هذا الكسر والحطم بالآلهتنا انه معدود من جملة الظلمة اما لجراته على إهانتها وهى الحفية بالاعظام أو لتعريض نفسه للهلكة أو لافراطه فى الكسر والحطم ، والظلم على الأوجه الثلاثة بمعنى وضع الشيء فى غير موضعه ﴿ قَالُوا ﴾ أى بعض منهم وهم الذين سمعوا قوله عليه السلام (وتالله لا كيدن أصنامكم) عند بعض ﴿ سَمِعْنَا قَتَى يَذْكُرُهُمْ ﴾ يعيهم فلعله الذى فعل ذلك بهم ، وسمع - كما قال بعض الاجلة - حقه أن يتعدى إلى واحد كسائر أفعال الحواس كما قرره السهيلي ويتعدى اليه بنفسه كثيراً وقد يتعدى اليه بالى أو اللام أو الباء ، وتعديه إلى مفعولين مما اختلف فيه فذهب الاخفش . والفارسي فى الايضاح . وابن مالك . وغيرهم إلى أنه ان وليه ما يسمع تعدى إلى واحد كسمعت الحديث وهذا متفق عليه وان وليه ما لا يسمع تعدى إلى اثنين ثانيهما مما يدل على صوت *

واشترط بعضهم كونه جملة كسمعت زيدا يقول كذا دون قائلا كذا لانه دال على ذات لا تسمع ، وأما قوله تعالى (هل يسمعونكم إذ تدعون) فعلى تقدير مضاف أى هل يسمعون دعاءكم ، وقيل ما أضيف إليه الظرف مفعن عنه ، وفيه نظر ، وقال بعضهم : انه ناصب لواحد بتقدير مضاف مسموع قبل اسم الذات ، والجملة أن كانت حال بعد المعرفة صفة بعد النكرة ولا تكون مفعولا ثانيا لأنها لا تكون كذلك إلا فى الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر وليس هذا منها *

وتعقب بانه من الملاحقات برأى العلمية لأن السمع طريق العلم كما فى التسهيل وشروحه فجوز هنا كون (فتى) مفعولا أولا وجملة (يذكروهم) مفعولا ثانيا ، وكونه مفعولا والجملة صفة له لأنه نكرة ، وقيل إنها بدل منه ، ورجحه بعضهم باستغنائه عن التجوز والاضمار إذ هى مسموعة والبدال هو المقصود بالنسبة وابدال الجملة من المفرد جائز . وفى الجمع أن بدل الجملة من المفرد بدلا اشتمالا ، وفى التصريح - قد تبدل الجملة من المفرد بدل كل من كل فلا تغفل ، وقال بعضهم إن كون الجملة صفة أبلغ فى نسبة الذكر اليه عليه السلام لما فى ذلك من ايقاع الفعل على المسموع منه وجعله بمنزلة المسموع مبالغة فى عدم الواسطة فيفيد أنهم سمعوه بدون واسطة . ووجه بعضهم الأبلغية بغير ما ذكرنا بحث فيه ، ولعل الوجه المذكور مما يتأتى على احتمال البدلية فلا تنوت المبالغة عليه ، وقد يقال : إن هذا التركيب كيفما أعرب أبلغ من قولك سمعنا ذكرك فتى ونحوه مما لا يحتاج فيه إلى مفعولين اتفاقا لما أن (سمعنا) لما تعلق بفتى أفاد اجمالا أن المسموع نحوه إذ لا معنى لأن يكون نفس الذات مسموعا ثم إذا ذكر (يذكروهم) علم ذلك مرة أخرى ولما فيه من تقوى الحكم بتكرار الاسناد على ما بين فى علم المعاني ولهذا رجع أسلوب الآية على غيره فتدبر *

وقوله تعالى ﴿ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ٦٠ ﴾ صفة لفتى ، وجوز أن يكون استئنافا بيانيا والاول أظهر ، ورفع (ابراهيم) على أنه نائب الفاعل - ليقال - على اختيار الزمخشري . وابن عطية ، والمراد لفظه أى يطلق عليه هذا اللفظ ، وقد اختلف فى جواز كون مفعول القول مفردا لا يؤدى معناه جملة كقلبت قصيدة وخطبة ولا هو مصدرا لقول أو صفته كقلبت قولاً أو حقاً فذهب الزجاج . والزمخشري . وابن خروف . وابن مالك الى

الجواز إذا أريد بالمفرد لفظه بل ذكر الدنو شري أنه إذا كان المراد بالمفرد الواقع بعد القول نفس لفظه تجب حكاية ورعاية اعرابه ، وآخرون إلى المنع قال أبو حيان : وهو الصحيح اذ لا يحفظ من لسانهم قال فلان زيد ولا قال ضرب وإنما وقع القول في كلامهم لحكاية الجمل وما في معناها ، وجعل المانعون (إبراهيم) مرفوعا على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو أو هذا إبراهيم والجملة محكية بالقول كما في قوله * إذا ذقت فأها قلتم مدامه * وجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف أي إبراهيم فاعله ، وأن يكون منادى حذف منه حرف النداء أي يقال له حين يدعى يا إبراهيم ، وعندى أن الآية ظاهرة فيما اختاره المخشري . وابن عطية ، يكفي الظهور مرجحا في أمثال هذه المطالب ، وذهب الأعم إلى أن (إبراهيم) ارتفع بالاهمال لأنه لم يتقدمه عامل يؤثر في لفظه اذ القول لا يؤثر إلا في المفرد المتضمن لمعنى الجملة فبقى مهملًا والمهملة إذا ضم إلى غيره ارتفع نحو قولهم واحد واثنان إذا عدوا ولم يدخلوا عاملا لافي اللفظ ولا في التقدير وعطفوا بعض أسماء العدد على بعض ، ولا يخفى أن كلام هذا الأعم لا يقوله إلا الأجهل ولأن يكون الرجل أفصح أعلم خير له من أن ينطق بمثله ويتكلم *

(قَالُوا) أولئك القائلون (من فعل) الخ إذا كان الأمر كذا (فَأْتَوْا بِهِ) أي أحضروه (عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ) مشاهدا معايناهم على أنهم كما تفيد على المستعارة لتكبر الرؤية (لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ٦١) أي يحضرون عقوبتنا له ، وقيل يشهدون بفعله أو بقوله ذلك فالضمير حينئذ ليس للناس بل لبعض منهم مبهم أو معهود والأول مروي عن ابن عباس . والضحاك ، والثاني عن الحسن . وقتادة ، والترجي أوفق به (قَالُوا) استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية قولهم كأنه قيل فإذا فعلوا به بعد ذلك هل أتوا به أولا ؟ فقيل قالوا :

(أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتْنِ يَا إِبْرَاهِيمُ ٦٢) اقتصارا على حكاية مخاطبتهم إياه عليه السلام للتنبيه على أن إتيانهم به ومسارعتهم إلى ذلك أمر محقق غنى عن البيان ، والهمزة كما قال العلامة التفنازي للتقرير بالفاعل إذ ليس مراد الكفرة حمله عليه السلام على الإقرار بأن كسر الأصنام قد كان (١) بل على الإقرار بانه منه كيف وقد أشاروا إلى الفعل في قولهم : (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا) وأيضا (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل . واعترض ذلك الخطيب بانه يجوز أن يكون الاستفهام على أصله إذ ليس في السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأنه عليه السلام هو الذي كسر الأصنام حتى يتمتع حمله على حقيقة الاستفهام . وأجيب عليه بانه يدل عليه ما قبل الآية وهو أنه عليه السلام قد حلف بقوله (تالله لا كيدن أصنامكم) الخ ثم لما رأوا كسر الأصنام قالوا (من فعل هذا) الخ فالظاهر أنهم قد علموا ذلك من حلفه وذمه الأصنام . ولقائل أن يقول : إن الحلف كما قاله كثير كان سرا أو سمعه رجل واحد ، وقوله سبحانه (قَالُوا سَمِعْنَا) الخ مع قوله تعالى : (قَالُوا مِنْ فَعَلْ هَذَا) الخ يدل على أن منهم من لا يعلم كونه عليه السلام هو الذي كسر الأصنام فلا يبعد أن يكون (أَنْتَ فَعَلْتَ) كلام ذلك البعض . وقد يقال : إنهم بعد المماوضة في أمر الأصنام واخبار البعض البعض بما يقنعه بأنه عليه السلام هو الذي كسرها تيقنوا كلهم أنه الكاسر

(١) أي منه يدل عليه لفظ الإقرار فاندفع ما توهمه بعضهم في هذا المقام اه منه *

فأنت فعلت من صدر للتقرير بالفاعل . وقد سلك عليه السلام في الجواب مسلكا تعريضا يؤدي به الى مقصده الذي هو الزاومهم الحجة على اللطف وجهه وأحسنه يحملهم على التأمل في شأن أهلتهم مع ما فيه من التوقى من الكذب فقد أبرز الكبير قولا في معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما أبرزه في ذلك المعرض فعلا يجعل الفاس في عنقه أو في يده وقد قصد اسناده اليه بطريق التسبب حيث رأى تعظيمهم اياه أشد من تعظيمهم لساثر ما معه من الأصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاستند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار أنه الحامل عليه والأصل فعلته لزيادة غضبي من زيادة تعظيم هذا ، وإنما لم يكسره وان كان مقتضى غضبه ذلك لتظهر الحجة ، وتسمية ذلك كذبا كما ورد في الحديث الصحيح من باب المجاز لما أن المعارض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام ، وقيل في توجيه ذلك أيضا : إنه حكاية لما يلزم من مذهبهم جوازه يعنى أنهم لما ذهبوا الى أنه أعظم الآلهة فعظم ألوهيته يقتضى أن لا يعبد غيره معه ويقتضى إفناء من شاركه في ذلك فكأنه قيل فعله هذا الكبير على مقتضى مذهبكم والقضية ممكنة .

ويحكى أنه عليه السلام قال : فعله كبيرهم هذا غضب أن يعبد معه هذه وهو أكبر منها ، قيل : فيكون حينئذ تمثيلا أراد به عليه السلام تنبيههم على غضب الله تعالى عليهم لاشراكهم بعبادته الأصنام ، وقيل إنه عليه السلام لم يقصد بذلك إلا إثبات الفعل لنفسه على الوجه الأبلغ مضمنا فيه الاستهزاء والتضليل كما إذا قال لك أمي فيما كتبت بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط : أنت كتبت هذا ؟ فقلت له : بلى كتبت أنت فانك لم تقصد نفيه عن نفسك وإثباته للامى وإنما قصدت إثباته وتقريره لنفسك مع الاستهزاء بمخاطبك . وتعقبه صاحب الفرائد بانه إنما يصح إذا كان الفعل دائرا بينه عليه السلام وبين كبيرهم ولا يحتمل ثالثا . ورد بانه ليس بشيء لأن السؤال في (أنت فعلت) تقرير لا استفهام كما سمعت عن العلامة وصرح به الشيخ عبد القاهر والامام السكاكى فاحتمال الثالث مندفع ، ولو سلم أن الاستفهام على ظاهره فقرينة الاسناد في الجواب إلى ما لا يصلح له بكلمة الاضراب كافية لأن معناه أن السؤال لا وجه له وأنه لا يصلح لهذا الفعل غيرى ، نعم يرد أن توجيههم بذلك نحو التأمل في حال أهلتهم والزامهم الحجة كما ينبى عنه قوله تعالى : ﴿ فَسَلُّوْهُمْ اِنْ كَانُوْا يَنْطَقُوْنَ ٦٣ ﴾ أى إن كانوا ممن يمكن أن ينطقوا غير ظاهر على هذا ، وقيل إن (فعله كبيرهم) جواب قوله (إن كانوا ينطقون) معنى وقوله (فاسألوا) جملة معترضة مقترنة بالفاء كما في قوله : فاعلم فعلم المرء ينفعه . فيكون كون الكبير فاعلا مشروطا بكونهم ناطقين ومعلقا به وهو محال فالمعلق به كذلك ، وإلى نحو ذلك أشار ابن قتبية وهو خلاف الظاهر ، وقيل : إن الكلام تم عند قوله (فعله) والضمير المستتر فيه يعود على (فتى) أو إلى ابراهيم ، ولا يخفى أن كلا من فتى و ابراهيم مذكور في كلام لم يصدر بمحضر من ابراهيم عليه السلام حتى يعود عليه الضمير وأن الاضراب ليس في محله حينئذ والمناسب في الجواب نعم ، ولا مقتضى للعدول عن الظاهر هنا كما قيل وعزى إلى الكسائى أنه جعل الوقف على (فعله) أيضا إلا أنه قال : الماعل محذوف أى فعله من فعله .

وتعقبه أبو البقاء بأنه بعيد لأن حذف الفاعل لا يسوغ أى عند الجمهور وإلا فالكسائي يقول بجواز حذفه •
وقيل يجوز أن يقال : أنه أراد بالحذف الاضمار ، وأكثر القراء اليوم على الوقف على ذلك وليس بشيء •
وقيل الوقف على (كبيرهم) وأراد به عليه السلام نفسه لأن الانسان أكبر من كل صنم ، وهذا التوجيه عندي
ضرب من الهذيان ، ومثله أن يراد به الله عز وجل فإنه سبحانه كبير الآلهة ولا يلاحظ ما أرادوه بها ، ويعزى
للغراء أن الفاء في (فعله) عاطفة وعله بمعنى لعله فخفف •

واستدل عليه بقراءة ابن السميعة (فعله) مشدد اللام ، ولا يخفى أن يحل كلام الله تعالى العزيز عن مثل هذا
التخريج ، والآية عليه في غاية الغموض وما ذكر في معناها بعيد بمراحل عن لفظها ، وزعم بعضهم أن الآية
على ظاهرها وادعى أن صدور الكذب من الأنبياء عليهم السلام لمصلحة جائز ، وفيه أن ذلك يوجب رفع
الوثوق بالشرائع لاحتمال الكذب فيها لمصلحة فالحق أن لا كذب أصلا وأن في المعاريض لمندوحة عن
الكذب ، وإنما قال عليه السلام (إن كانوا ينطقون) دون إن كانوا يسمعون أو يعقلون مع أن السؤال
موقوف على السمع والعقل أيضا لما أن نتيجة السؤال هو الجواب وإن عدم نطقهم أظهر وتبكيهم بذلك
أدخل ، وقد حصل ذلك حسبا نطق به قوله تعالى ﴿ فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ ﴾ فتفكروا وتدبروا وتذكروا أن
ما لا يقدر على دفع المضرة عن نفسه ولا على الاضرار بمن كسره بوجه من الوجوه يستحيل أن يقدر على دفع
مضرة عن غيره أو جالب منفعة له فكيف يستحق أن يكون معبودا •

﴿ فَقَالُوا ﴾ أى قال بعضهم لبعض فيما بينهم ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ٦٤ أى بعبادة ما لا ينطق قاله ابن عباس
أو بسؤالكم إبراهيم عليه السلام وعدواكم عن سؤالها وهي آلهتكم ذكره ابن جرير أو بنفس سؤالكم إبراهيم
عليه السلام حيث كان متضمنا التوبيخ المستتبع للو أخذة باقيل أو بغفلتكم عن آلهتكم وعدم حفظكم إياها
أو بعبادة الأصاغر مع هذا الكبير قلها وهب أو بأن اتهمتم إبراهيم عليه السلام والهأس في عنق الكبير قاله
مقاتل . وابن إسحق ، والحصر إضافي بالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام ﴿ ثُمَّ نَكُسُوعًا عَلَى رُؤُسِهِمْ ﴾ أصل النكس
قلب الشيء بحيث يصير أعلاه أسفله ، ولا يلغوز كر الرأس بل يكون من التأ كيدا أو يعتبر التجريد ، وقد يستعمل النكس
لغة في مطلق قلب الشيء من حال إلى حال أخرى ويدكر الرأس للتصوير والتقبيح •

وذكر الزمخشري على ما في الكشف في المراد به هنا ثلاثة أوجه ، الأول أنه الرجوع عن الفكرة المستقيمة
الصالحة في تظلم أنفسهم إلى الفكرة الفاسدة في تجويز عبادتها مع الاعتراف بتقاصر حالها عن الحيوان فضلا
أن تكون في معرض الإلهية فعنى ﴿ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءَ يَنْطُقُونَ ﴾ ٦٥ لا يخفى علينا وعليك أيها المبكت بأنها
لا تنطق أنها كذلك وإنما آفذنناها مالهة مع العلم بالوصف ، والدليل عليه جواب إبراهيم عليه السلام
الآتى ، والثاني أنه الرجوع عن الجدال معه عليه السلام بالباطل في قولهم (من فعل هذا بآلهتنا) وقولهم (أنت
فعلت) إلى الجدال عنه بالحق في قولهم (لقد علمت) لأنه نفي للقدرة عنها واعتراف بعجزها وأنها لا تصلح للإلهية
وسمى نكسا وإن كان حقا لأنه ما أفادهم عقدا فهو نكس بالنسبة إلى ما كانوا عليه من الباطل حيث اعترفوا
بعجزها وأصروا . وفي لباب التفسير ما يقرب منه مأخذا لكنه قدر الرجوع عن الجدال عنه في قولهم (إنكم أنتم

الظالمون) إلى الجدل معه عليه السلام بالباطل في قولهم (لقد علمت) والثالث أن النكس مبالغة في اطراقهم رؤسهم خجلا وقولهم (لقد علمت) الخ رمى عن حيرة ولهذا أتوا بما هو حجة عليهم وجاز أن يجعل كناية عن مبالغة الحيرة وانخزال الحجة فانها لا تنافي الحقيقة ، قال في الكشف . وهذا وجه حسن وكذلك الأول ، وكون المراد النكس في الرأي رواه أبو حاتم عن ابن زيد وهو للوجهين الأولين ، وقال مجاهد : معنى (نكسوا على رؤوسهم) ردت السفلة على الرؤساء . فالمراد بالرؤس الرؤساء ، والأظهر عندي الوجه الثالث ، وأيا ما كان فالجار متعلق بنكسوا *

وجوز أن يتعلق بمحذوف وقع حالا ، والجملة القسمية مقولة لقول مقدر أي قائلين (لقد) الخ ، والخطاب في (علمت) لإبراهيم عليه السلام لا لكل من يصلح للخطاب ، والجملة المنفية في موضع مفعول علم إن تعدت إلى اثنين أو في موضع مفعول واحد إن تعدت لواحد ، والمراد استمرار النفي لأنني الاستمرار كما يوهمه صيغة المضارع ، وقرأ أبو حيوة . وابن أبي عبة . وابن مقسم . وابن الجارود . والبكر أوى كلاهما عن هشام بتشديد كاف (نكسوا) ، وقرأ رضوان بن عبد المعبود « نكسوا » بتخفيف الكاف مبنيًا للفاعل أي نكسوا أنفسهم وقيل : رجعوا على رؤوسهم بناء على ما يقتضيه تفسير مجاهد *

(قَالَ) عليه السلام مبكتا لهم (أَفْتَعْبُدُونَ) أي أتعلون ذلك فتعبدون (مَنْ دُونَ اللَّهِ) أي مجاوزين عبادته تعالى (مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا) من النفع ، وقيل : بشيء (وَلَا يَضُرُّكُمْ ۖ ٦٦) فان العلم بحاله المنافية للالوهية مما يوجب الاجتناب عن عبادته قطعا (أَفْ لَكُمْ وَلَمَّْا تَعْبُدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ) تضجر منه عايه السلام من إصرارهم على الباطل بعد انقطاع العذر ووضوح الحق ، وأصل أف ضوت المتضجر من استقذار شيء على ما قال الراغب ثم صار اسم فعل بمعنى أتضجر وفيه لغات كثيرة ، واللام لبيان المتأفف له ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لمزيد استقباح ما فعلوا (أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۖ ٦٧) أي ألا تتفكرون فلا تعقلون قبح صنيعكم (قَالُوا) أي قال بعضهم لبعض لما عجزوا عن الحاجة وضاعت بهم الحيل وهذا ديدن المبطل المحجوج إذا بهت بالحجة وكانت له قدرة يفرع إلى المناصبة (حَرِّقُوهُ) فان النار أشد العقوبات ولذا جاء لا يذهب بالنار إلا خالقها (وَأَنْصُرُوا آلِهَتَكُمْ) بالانتقام لها (أَنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ۖ ٦٨) أي ان كنتم ناصرين آلهتكم نصرا مؤزرا فاخترأوا له ذلك والا فرطتم في نصرتها وكانكم لم تفعلوا شيئا ما فيها ، ويشعر بذلك العدول عن إن تنصروا آلِهَتَكُمْ فخرقوه إلى ما في النظم الكريم ، وأشار بذلك على المشهور ورضى به الجميع نمرود بن كنعان ابن سنحاريب بن نمرود بن كوس بن حام بن نوح عليه السلام *

وأخرج ابن جرير عن مجاهد قال : تلوت هذه الآية على عبد الله بن عمر فقال : أتدري يا مجاهد من الذي أشار بتحريق إبراهيم عليه السلام بالنار قلت : لا قال : رجل من أعراب فارس يعني الأكراد (١) ونص على أنه من الأكراد بن عطية ، وذكر ان الله تعالى خسف به الأرض فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة ، واسمه على ما أخرج

(١) هذا ظاهر في أن الأكراد من الفرس وقد ذهب كثير إلى أنهم من العرب وذكر ان منهم أبا ميمون جابان من الصحابة رضي الله تعالى عنهم وتحقيق الكلام فيهم في محله اه منه

ابن جرير . وابن أبي حاتم عن شعيب الجباري هيون ، وقيل : هدير . وفي البحر أنهم ذكروا له اسما مختلفا فيه لا يوقف منه على حقيقة ، وروى أنهم حين هموا باحراقه حبسوه ثم بنوا بيتا كالخظيرة بكوثر قرية من قرى الانباط في حدود بابل من العراق وذلك قوله تعالى (قالوا ابنوا له بنيانا فلقوه في الجحيم) فجمعوا له صلاب الحطب من أصناف الخشب مدة أربعين يوما فاوقدوا نارا عظيمة لا يكاد يمر عليها طائر في أقصى الجولشدة وهجها فلم يعملوا كيف يلقونه عليه السلام فيها فأتى ابليس وعلمهم عمل المنجنيق فعملوه ، وقيل : صنعه الكردي الذي أشار بالتحريق ثم خسف به ثم عمدوا إلى ابراهيم عليه السلام فوضعوه في المنجنيق مقيدا مغلولا فصاحت ملائكة السماء والارض إلهنا ما في أرضك أحد يعبدك غير ابراهيم عليه السلام وأنه يحرق فيك فاذن لنا في نصرته فقال جل وعلا : أن استغاث باحد منكم فلينصره وأن لم يدع غيري فانا أعلم به وانا وليه فخلوا بيني وبينه فانه خليلي ليس لي خليل غيره وأنا إلهه ليس له اله غيره فاتاه خازن الرياح وخازن المياه يستأذنانه في اعدام النار فقال عليه السلام لا حاجة لي اليكم حسبي الله ونعم الوكيل ، وروى عن أبي بن كعب قال : حين أوثقوه ليلقوه في النار قال عليه السلام : لا اله الا أنت سيحانك لك الحمد ولك الملك لا شريك لك ثم رموا به فاتاه جبريل عليه السلام فقال : يا ابراهيم ألك حاجة ؟ قال : أما ليك فلا قال : جبريل عليه السلام فاسأل ربك فقال : حسبي من سؤالي علمه بحالي ، ويروى أن الوزغ كان ينفخ في النار ، وقد جاء ذلك في رواية البخاري . وفي البحر ذكر المفسرون أشياء صدرت عن الوزغ والبغل والخطاف والضفدع والعصفور والله تعالى أعلم بذلك ، فلما وصل عليه السلام الخظيرة جعلها الله تعالى بركة قوله عليه السلام روضة ، وذلك قوله سبحانه وتعالى ﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ٦٩ ﴾ أي كوني ذات برد وسلام أي ابردي بردا غير ضار ، ولذا قال علي كرم الله تعالى وجهه فيما أخرجه عنه أحمد وغيره : لو لم يقل سبحانه (وسلاما) لقتله بردها ، وفيه مبالغات جعل النار المسخرة لقدرته تعالى مأسورة مطاوعة وإقامة كوني ذات برد مقام ابردي ثم حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه ، وقيل : نصب (سلاما) بفعله أي وسلمنا سلاما عليه ، والجملة عطف على (قلنا) وهو خلاف الظاهر الذي أيده الآثار . روى أن الملائكة عليهم السلام أخذوا بضبعي ابراهيم عليه السلام فاقعدوه على الارض فاذا عين ماء عذب وورد أحمر ونرجس ولم تحرق النار الا وناقه كما روى عن كعب ، وروى أنه عليه السلام مكث فيها أربعين يوما وخمسين يوما ، وقال عليه السلام : ما كنت أطيب عيشا مني إذ كنت فيها ، قال ابن اسحق : وبعث الله تعالى ملك الظل في صورة ابراهيم عليهما السلام يؤنسه ، قالوا : وبعث الله عز وجل جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنة وطنفسة فألْبسه القميص وأقعدوه على الطنفسة وقعد معه يحدثه ، وقال جبريل عليه السلام : يا ابراهيم إن ربك يقول : أما علمت أن النار لا تضر أحبابي ، ثم أشرف نمرود ونظر من صرح له فراه جالسا في روضة والملك قاعد إلى جنبه والنار محيطة به فنادى يا ابراهيم كبير الهك الذي بلغت قدرته أن حال بينك وبين ما أرى يا ابراهيم هل تستطيع أن تخرج منها ؟ قال ابراهيم عليه السلام : نعم قال : هل تخشى إن نمت فيها أن تضرك ؟ قال : لا قال : فقم فاخرج منها فقام عليه السلام يمشي فيها حتى خرج منها فاستقبله نمرود وعظمه ، وقال له : يا ابراهيم من الرجل الذي رأيت معك في صورتك قاعدا إلى جنبك ؟ قال : ذلك ملك الظل أرسله إلى ربّي ليؤنسني فيها فقال : يا ابراهيم إنّي مقرب

إلى إهلك قربانا لما رأيت من قدرته وعزته فيما صنع بك حين أبليت إلا عبادته وتوحيده إني ذابح له أربعة آلاف بقرة فقال له إبراهيم عليه السلام : إنه لا يقبل الله تعالى منك ما كنت على دينك حتى تفارقه وترجع إلى ديني فقال : لا أستطيع ترك ملكي ولكن سوف أذبحها له فذبحها وكف عن إبراهيم عليه السلام ، وكان إبراهيم عليه السلام إذ ذاك ابن ستة عشرة سنة ، وفي بعض الآثار أنهم لما رأوه عليه السلام لم يحترقوا قالوا : إنه سحر النار فرموا فيها شيخا منهم فاحترق ، وفي بعضها أنهم لما رأوه عليه السلام سالما لم يحرق منه غير وثاقه قال هاران أبو لوط عليه السلام : إن النار لا تحرقه لأنه سحرها لكن اجعلوه على شيء وأوقدوا تحته فان الدخان يقتله فجعلوه فوق تبن وأرقدوا تحته فطارت شرارة إلى لحية هاران فاحرقته ، وأخرج عبد بن حميد عن سليمان ابن صرد وكان قد أدرك النبي ﷺ أن أبا لوط قال وكان عمه : إن النار لم تحرقه من أجل قرابته مني فإرسل الله تعالى عنقا من النار فاحرقه ، والأخبار في هذه القصة كثيرة لكن قال في البحر : قد أكثر الناس في حكاية ماجرى لإبراهيم عليه السلام ، والذي صح هو ما ذكره تعالى من أنه عليه السلام ألقى في النار فجعلها الله تعالى عليه عليه السلام بردا وسلاما .

ثم الظاهر أن الله تعالى هو القائل لها (كوني بردا) الخ وأن هناك قولاً حقيقة ، وقيل القائل جبرائيل عليه السلام بأمره سبحانه ، وقيل قول ذلك مجاز عن جعلها باردة ، والظاهر أيضا أن الله عز وجل سلها خاصتها من الحرارة والاحراق وأبقى فيها الاضاءة والاشراق ، وقيل إنها انقلبت هواء طيبا وهو على هذه الهيئة من أعظم الخوارق ، وقيل كانت على حالها لكنه سبحانه جلت قدرته دفع أذاها كما ترى في السمندر كما يشعر به قوله تعالى (على إبراهيم) وذلك لأن ما ذكر خلاف المعتاد فيختص بمن خص به ويبقى بالنسبة إلى غيره على الأصل لا نظرا إلى مفهوم اللقب إذ لا كثرون على عدم اعتباره . وفي بعض الآثار السابقة ما يؤيده ، وأياما كان فهو آية عظيمة وقد يقع نظيرها لبعض صلحاء الأمة الحمدية كرامة لهم لمتابعهم النبي الحبيب ﷺ ، وما يشاهد من وقوعه لبعض المنتسبين إلى حضرة الولى الكامل الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره من الفسقة الذين الذين كادوا يكونون لكثرة فسقهم كفارا فقيلا إنه باب من السحر المختلف في كفر فاعله وقتله فان لهم أسماء مجهولة المعنى يتلونها عند دخول النار والضرب بالسلاح ولا يبعد أن تكون كفرا وإن كان معها ما لا كفر فيه ، وقد ذكر بعضهم أنهم يقولون عند ذلك تلسف تلسف هيف هيف أعوذ بكلمات الله تعالى التامة من شر ما خلق أقسمت عليك يا أيها النار أو أيها السلاح بحق حى حلى ونور سبى ومحمد ﷺ أن لا تضرى أو لا تضر غلام الطريقة ، ولم يكن ذلك في زمن الشيخ الرفاعي قدس سره العزيز فقد كان أكثر الناس اتباعا للسنة وأشدهم تجنباً عن مظان البدعة وكان أصحابه سالكين مسلكه متشبثين بذيل اتباعه قدس سره ثم طرأ على بعض المنتسبين إليه ما طرأ ، قال في العبر : قد كثرت الزغل في أصحاب الشيخ قدس سره وتجددت لهم أحوال شيطانية منذ أخذت التاتار العراق من دخول النيران وركوب السباع واللعب بالحيات وهذا لا يعزفه الشيخ ولا صلحاء أصحابه فنعوذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم انتهى *

والحق أن قراءة شيء ما عندهم ليست شرطا لعدم التأثير بالدخول في النار ونحوه فكثير منهم من ينادى إذا أوقدت له النار وضربت الدفوف يا شيخ أحمد يارفاعى أو يا شيخ فلان لشيخ أخذ منه الطريق ويدخل النار ولا يتأثر من دون تلاوة شيء أصلا ، والأكثر منهم إذا قرأ الأسماء على النار ولم تضرب له الدفوف ولم يحصل

له تغير حال لم يقدر على مس جرة ، وقد يتفق أن يقرأ أحدهم الاسماء وتضرب له الدفوف وينادى من ينادى من المشايخ فيدخل ويتأثر ، والحاصل أنا لم نر لهم قاعدة مضبوطة بيد أن الأغلب أنهم إذا ضربت لهم الدفوف واستغاثوا بمشايخهم وعربدوا يفعلون ما يفعلون ولا يتأثرون ، وقد رأيت منهم من يأخذ زق الخمر ويستغيث بمن يستغيث ويدخل تنورا كبيرا تضطرم فيه النار فيقعده في النار فيشرب الخمر ويبقى حتى تتمد النار فيخرج ولم يحترق من ثيابه أو جسده شيء ، وأقرب ما يقال في مثل ذلك : إنه استدراج وابتلاء ، وأما أن يقال : إن الله عز وجل أكرم حضرة الشيخ أحمد الرفاعي قدس سره بعدم تأثر المنتسبين اليه كيفما كانوا بالنار ونحوها من السلاح وغيره إذا هتفوا باسمه أو اسم منتسب اليه في بعض الأحوال فبعيد بل كانى بك تقول بعدم جوازه ، وقد يتفق ذلك لبعض المؤمنين في بعض الأحوال إغاة له ، وقد يأخذ بعض الناس النار بيده ولا يتأثر لأجزاء يطلى بها يده من خاصيتها عدم إضرار النار للجسد إذا طلى بها فيوم فاعل ذلك أنه كرامة *

هذا واستدل بالآية من قال : إن الله تعالى أودع في كل شيء خاصة حسبما اقتضته حكمته سبحانه فليس الفرق بين الماء والنار مثلاً بمجرد أنه جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الاحراق ونحوه عند النار والرى ونحوه عند الماء بل أودع في هذا خاصة الرى مثلاً وفي تلك خاصة الاحراق مثلاً لكن لا تحرق هذه ولا يروى ذاك إلا بأذنه عز وجل فانه لو لم يكن أودع في النار الحرارة والاحراق ما قال لها ما قال ولا قائل بالفرق فتأمل *

(وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا) مكرًا عظيمًا في الاضرار به ومغلوبيته ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَخْسَرِينَ ٧٠﴾ أى أخسر من كل خاسر حيث عادسعيهم في إطفاء نور الحق قولاً وفعلاً برهاناً قاطعاً على أنه عليه السلام على الحق وهم على الباطل وموجباً لارتفاع درجته عليه السلام واستحقاقهم لأشد العذاب ، وقيل جعلهم الأخسرين من حيث أنه سبحانه ساطع عليهم ماهو من أحقر خلقه وأضعفه وهو البعوض يأكل من لحومهم ويشرب من دمائهم وساطع على نمرود بعوضة أيضاً فبقيت تؤذيه إلى أن مات لعنه الله تعالى ، والمعول عليه التفسير الأول ﴿وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا﴾ وهو على ما تقدم ابن عمه ، وقيل : هو ابن أخيه وروى ذلك في المستدرک عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقد ضمن (نجيناه) معنى أخرجه فلذا عدى بالى في قوله سبحانه :

(إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ٧١) وقيل : هى متعلقة بمحذوف وقع حالاً أى منتها إلى الأرض فلا تضمن ، والمراد بهذه الأرض أرض الشام ، وقيل : أرض مكة ، وقيل : مصر والصحيح الأول ، ووصفها بعموم البركة لأن أكثر الأنبياء عليهم السلام بعثوا فيها وانتشرت في العالم شرائعهم التى هى مبادئ الكمالات والخيرات الدينية والدنيوية ولم يقل التى باركناها للعبادة بحملها محيطة بالبركة ، وقيل : المراد بالبركات النعم الدنيوية من الخصب وغيره ، والأول أظهر وأنسب بحال الأنبياء عليهم السلام ، روى أنه عليه السلام خرج من العراق ومعه لوط وسارة بنت عمه هاران الأكبر وقد كانا مؤمنين به عليه السلام يلتمس الفرار بدينه فنزل حيران فمكث بها ما شاء الله تعالى . وزعم بعضهم أن سارة بنت ملك حيران تزوجها عليه السلام هناك وشرط أبوها أن لا يغيرها عن دينها والصحيح الأول ، ثم قدم مصر ثم خرج منها إلى الشام فنزل السبع من أرض فلسطين ونزل لوط بالمؤتفة مكة على مسيرة يوم وليلة من السبع أو اقرب ، وفي الآية من مدح الشام ما فيها ، وفي الحديث «ستكون هجرة بعد هجرة فخير أهل الأرض الزمهم مهاجر إبراهيم ، أخرجه أبو داود

وعن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «طوبى لأهل الشام فقلت : وما ذلك يا رسول الله ؟ قال : لأن الملائكة عليهم السلام باسطة أجنحتها عليها» أخرجه الترمذى عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده . وأما العراق فقد ذكر الغزالى عليه الرحمة فى باب المحنة من الاحياء اتفاق جماعة من العلماء على ذمه وكراهة سكناه واستحباب الفرار منه ولعل وجه ذلك غنى عن البيان فلا نغيب فيه البنان *

(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً) أى عطية كما روى عن مجاهد . وعطاء من نفله بمعنى إعطاه ، وهو على ما اختاره أبو حيان مصدر كالعاقبة والغافية منصوب بوهبنا على حد قعدت جلوسا ، واختار جمع كونه حالا من اسحق ويعقوب أو ولد ولد أو زيادة على ما سأل عليه السلام وهو اسحق فيكون حالا من يعقوب ولا لبس فيه للقرينة الظاهرة (وَكُلًّا) من المذكورين وهم ابراهيم . ولوط . واسحق . ويعقوب عليهم السلام لا بعضهم دون بعض (جَعَلْنَاهُمْ أَصْحَابَ الْدِينِ ۖ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً) يقتدى بهم فى أمور الدين (يَهْدُونَ) أى الأئمة الى الحق (بِأَمْرِنَا) لهم بذلك رارسالنا إياهم حتى صاروا مكملين (وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ) لئتم الكمال بانضمام العمل إلى العلم ، وأصله على ما ذهب إليه الزمخشري ومن تابعه أن يفعل الخيرات ببناء الفعل لما لم يسم فاعله ورفع الخيرات على النيابة عن الفاعل ثم فعلا الخيرات بتنوين المصدر ورفع الخيرات أيضا على أنه نائب الفاعل لمصدر المجهول ثم فعل الخيرات بحذف التنوين وإضافة المصدر لمعموله القائم مقام فاعله ، والداعى لذلك كما قيل أن (فعل الخيرات) بالمعنى المصدرى ليس هو وحى إنما الموحى أن يفعل ، ومصدر المبنى للمفعول والحاصل بالمصدر كالمترادفين ، وأيضا الوحى عام للانبياء المذكورين عليهم السلام وأممهم فلذا بنى للمجهول *

وتعقب ذلك أبو حيان بأن بناء المصدر لما لم يسم فاعله مختلف فيه فاجاز ذلك الاخفش والصحيح منعه ، وما ذكر من عموم الوحى لا يوجب ذلك هنا إذ يجوز أن يكون المصدر مبنيًا للفاعل ومضافا من حيث المعنى إلى ظاهر محذوف يشمل الموحى اليهم وغيرهم أى فعل المكملين الخيرات ، ويجوز أن يكون مضافا إلى الموحى اليهم أى أن يفعلوا الخيرات وإذا كانوا قد أوحى اليهم ذلك فاتباعهم جارون مجزاهم فى ذلك ولا يلزم اختصاصهم به انتهى . وانتصر للزمخشري بأن ما ذكره بيان لأمر مقرر فى النحو والداعى إليه أمران ثانيهما ما ذكر من عموم الموحى الذى اعترض عليه والاول سالم عن الاعتراض ذكر أكثر ذلك الخفاجى ثم قال : الظاهر أن المصدر هنا للأمر كضرب الرقاب ، وحينئذ فالظاهر أن الخطاب للانبياء عليهم السلام فيكون الموحى قول الله تعالى افعلوا الخيرات ، وكان ذلك لأن الوحى مما فيه معنى القول كما قالوا فيتعلق به لا بالفعل إلا أنه قبل يرد عليه ما أشير أولا اليه من أن ما ذكر ليس من الاحكام المختصة بالانبياء عليهم السلام ولا يخفى أن الأمر فيه سهل ، وجوز أن يكون المراد شرعنا لهم فعل ذلك بالايحاء اليهم فتأمل ، والكلام فى قوله تعالى (وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ) على هذا الطرز ، وهو كما قال غير واحد من عطف الخاص على العام دلالة على فضله وانافته ، وأصل (إقام) اقوام فقلبت واوه ألفا بعد نقل حركتها لما قبلها وحذف إحدى ألفيه لالتقاء الساكنين ، والاكثير تعويض التاء عنها فيقال إقامة وقد تترك التاء اما مطلقا كما ذهب

اليه سيديويه والسماع يشهد له ، واما بشرط الاضافة ليكون المضاف سادا مسدها كما ذهب اليه الفراء وهو كما قال أبو حيان مذهب مرجوح ، والذي حسن الحذف هنا المشاكلة ، والآية ظاهرة في أنه كان في الأمم السالفة صلاة وزكاة وهو مما تضافرت عليه النصوص إلا أنهما ليسا كالصلاة والزكاة المفروضتين على هذه

الامة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية ﴿ وَكَانُوا لَنَا ﴾ خاصة دون غيرنا ﴿ عَابِدِينَ ٧٣ ﴾ لا يخطر ببالهم غير عبادتنا كأنه تعالى أشار بذلك إلى أنهم وفوا بعهد العبودية بعد أن أشار إلى أنه سبحانه وفي لهم بعهد الربوبية ﴿ وَلَوْ طَا ﴾ قيل هو منصوب بمضمر يفسره قوله تعالى ﴿ آتَيْنَاهُ ﴾ أي وآتيناه لوطا آتيناه والجملة عطف على (وهبنا له) جمع سبحانه ابراهيم ولوطا في قوله تعالى (ونجيناه ووطا) ثم بين ما أنعم به على كل منهما بالخصوص وما وقع في البين بيان على وجه العموم . والطبرسي جعل المراد من قوله تعالى : (وكلا) الخ أي كلا من ابراهيم وولديه اسحق . ويعقوب جعلنا الخ فلا اندراج للوط عليه السلام هناك وله وجه ، وأما كون المراد وكلا من اسحق ويعقوب فلا وجه له ويحتاج إلى تكليف توجيه الجمع فيما بعده ، وقيل باذكر مقدرا وجملة (آتيناه) مستأنفة ﴿ حُكْمًا ﴾ أي حكمة ، والمراد بها ما يجب فعله أو نبوة فإن النبي حاكم على أمته أو الفصل بين الخصوم في القضاء ، وقيل حفظ صحف ابراهيم عليه السلام وفيه بعد ﴿ وَعَلِيًّا ﴾ بما يذبح عليه للأنبياء عليهم السلام ﴿ وَبَجِينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾ قيل أي اللواط ، والجمع باعتبار تعدد المواد ، وقيل المراد الاعمال الخبيثة مطلقا إلا أن اشنعها اللواط ، فقد أخرج اسحق بن بشر . والخطيب : وابن عساكر عن الحسن قال « قال رسول الله ﷺ عشر خصال عملتها قوم لوط بها أهلكوا اتيان الرجال بعضهم بعضا ورميهم بالجلايق والحذف ولعبهم بالحمام وضرب الدفوف وشرب الخمر وقص اللحية وطول الشارب والصفر والتصفيق ولباس الحرير وتزيدها أمتي بحملة اتيان النساء بعضهم بعضا » وأسند ذلك إلى القرية على حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه فالنعت سببي نحو جاءني رجل زني غلامه ، ولو جعل الاسناد مجازيا بدون تقدير أو القرية مجازا عن أهلها جاز ، واسم القرية سدوم ، وقيل كانت قراهم سبعا فعبر عنها ببعضها لأنها أشهرها . وفي البحر انه عبر عنها بالواحدة لاتفاق أهلها على الفاحشة ويروى أنها كلها قلبت الا زغر لأنها كانت محل من آمن بلوط عليه السلام ، والمشهور قلب الجميع .

﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسَقِينَ ٧٤ ﴾ أي خارجين عن الطاعة غير منقادين للوط عليه السلام ، والجملة تعليل لتعمل الخبائث ، وقيل : لنجيناه وهو كاتري ﴿ وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا ﴾ أي في أهل رحمتنا أي جعلناه في جملتهم وعدادهم فالظرفية مجازية أو في جنتنا فالظرفية حقيقية والرحمة مجازية كما في حديث الصحيحين قال الله عز وجل للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من شاء من عبادي ، ويجوز أن تكون الرحمة مجازا عن النبوة وتكون الظرفية مجازية أيضا فتأمل ﴿ أَنَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ٧٥ ﴾ الذين سبقت لهم منا الحسنى ، والجملة تعليل لما قبلها .

﴿ وَنُوحًا ﴾ أي واذا كنو حاي نبأه عليه السلام ، وزعم ابن عطية أن نوحا عطف على لوطا المفعول لا تينا على معنى وآتيناه نوحا ولم يستبعد ذلك أبو حيان وليس بشيء ، قيل ولما ذكر سبحانه (قصة ابراهيم) عليه السلام وهو أبو العرب أردفها جل شأنه بقصة أبي البشر وهو الاب الثاني كما أن آدم عليه السلام الاب الاول بناء على المشهور من

أن جميع الناس الباقين بعد الطوفان من ذريته عليه السلام وهو ابن ملك ابن متوشلخ بن أخنوخ وهو ادريس فيما يقال وهو أطول الانبياء عليهم السلام على ما في التهذيب عمرا ، وذكر الحاكم في المستدرک ان اسمه عبد الغفار وأنه قيل له نوح لكثرة بكائه على نفسه ، وقال الجواليقي : إن لفظ نوح أعجمي معرب زاد الـكرمانى ومعناه بالسريانية الساكن (اذ نادى) أى دعا الله تعالى بقوله (انى مغلوب فانتصر) وقوله (رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا) وإذ ظرف للمضاف المقدر كما أشرنا اليه ومن لم يقدر يجعله بدل اشتغال من نوح (من قبل) أى من قبل هؤلاء المذكورين ، وذكرنا قبل قولنا آخر (فاستجبنا له) دعاه (فنجيناه وأهله من الكرب العظيم ٧٦) وهو الطوفان أو أذية قومه ، وأصل الكرب الغم الشديد وكأنه على ما قيل من كرب الارض وهو قلبها بالحفر إذ الغم يثير النفس اثارة ذلك أو من كربت الشمس إذا دنت للمغيب فان الغم الشديد تكاد شمس الروح تغرب منه أو من الكرب وهو عقد غليظ فى رشاء الدلو فان الغم كعقدة على القلب ، وفى وصفه بالعظيم تأكيد لما يدل هو عليه (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) أى منعناه وحميناه منهم باهلاهم وتخليصه ، وقيل : أى نصرناه عليهم فمن بمعنى على ، وقال بعضهم : إن النصر يتعدى بعلى ومن ، ففى الأساس نصره الله تعالى على عدوه ونصره من عدوه ، وفرق بينهما بأن المتعدى بعلى يدل على مجرد الاعانة والمتعدى بمن يدل على استتباع ذلك للانتقام من العدو والانتصار (انهم كانوا قوم سوء) منهمكين فى الشر ، والجملة تعليل لما قبلها وتمهيد لما بعد من قوله تعالى (فأغرقناهم أجمعين ٧٧) فان تكذيب الحق والانهماك فى الشر بما يترتب عليه الاهلاك قطعا فى الامم السابقة ، ونصب (أجمعين) قيل على الحالية من الضمير المنصوب وهو كما ترى ، وقال أبو حيان : على أنه تأكيد له وقد كثر التأكيذ بأجمعين غير تابع لكل فى القرآن فكان ذلك حجة على ابن مالك فى زعمه أن التأكيذ به كذلك قليل والكثير استعماله تابعا لـكل انتهى •

(وداود وسليمان) اما عطف على (نوحا) معمول لعاهله أعنى اذكر عاهله على ما زعم ابن عطية ، واما مفعول لمضممر معطوف على ذلك العامل بتقدير المضاف أى نبأ داود وسليمان. وداود بن ايشا (١) بن عور بن باعر بن سلمون ابن يمشون بن عمى بن يارب بن حضرون بن فارض بن يهوذا بن يعقوب عليه السلام ، كان يروى عن كعب أحر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت وجمع له بين النبوة والملك ، ونقل النووى عن أهل التاريخ أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها أربعون وكان له اثنا عشر ابنا وسليمان عليه السلام أحد أبنائه وكان عليه السلام يشاور فى كثير من أموره مع صغر سنه لو فور عقله وعلمه • وذكر كعب أنه كان أبيض جسيما وسيما وضيئا خاشعا متواضعا ، وملك كما قال المؤرخون وهو ابن ثلاث عشرة سنة ومات وله ثلاث وخمسون سنة ، وقوله تعالى : (اذ يحكى) ظرف لذلك المقدر ، وجوزت البدلية على طرز ما مر ، والمراد إذ حكى (فى الحرث) إلا أنه جىء بصيغة المضارع حكاية للحال الماضية لاستحضار صورتها ، والمراد بالحرث هنا الزرع •

(١) قوله « داود بن ايشا » إلى آخر النسب هكذا فى نسخة المؤلف هو مغاير لما فى كثير من كتب التاريخ وحرراه

وأخرج جماعة عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه الكرم ، وقيل : إنه يقال فيها إلا أنه في الزرع أكثر ، وقال الخفاجي : لعله بمعنى الكرم مجاز على التشبيه بالزرع ، والمعنى اذ يحكم في حق الحرث (اذ تَفَشَّتْ) ظرف للحكم ، والنفش رعى الماشية في الليل بغير راع كما أن الهمل رعيها في النهار كذلك ، وكان أصله الانتشار والتفرق أى إذ تفرقت وانتشرت (فيه غَنَمُ الْقَوْمِ) ليلا بلا راع فرعته وأفسدته (وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ٧٨) أى حاضرين علما ، وضمير الجمع قيل : لداود وسليمان ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (الحكماء) بضمير التثنية ، واستدل بذلك من قال : إن أقل الجمع اثنان ، وجوز أن يكون الجمع للتعظيم كما في (رب ارجعون) وقيل : هو للحائمين والمتحامين ، واعترض بأن إضافة حكم إلى الفاعل على سبيل القيام وإلى المفعول على سبيل الوقوع وهما في المعنى معمولان له فكيف يصح سلكهما في قرن . وأجيب بأن الحكم في معنى القضية لا نظر ههنا إلى عليه وإنما ينظر إليه إذا كان مصدرا صرفا ، وأظهر منه كما في الكشف أن الاختصاص يجمع القيام والوقوع وهو معنى الإضافة ولم يبق النظر إلى العمل بعدها لالفاظا ولا معنى فالمعنى وكنّا للحكم الواقع بينهم شاهدين ، والجملة اعتراض مقرر للحكم ، وقد يقال : أنه ماذح له كأنه قيل : وكنّا مراقبين لحكمهم لا نقرهم على خلل فيه ، وهذا على طريقة قوله تعالى : (فانك باعيننا) في إفادة العناية والحفظ ، وقوله تعالى : (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) عطف على (يحكم) فانه في حكم الماضي كما مضى *

وقرأ عكرمة (فافهمناها) بهمزة التعدية والضمير للحكومة أو الفتيا المفهومة من السياق . روى أنه كانت امرأة عابدة من بنى اسرائيل وكانت قد تبتلت وكان لها جارتان جميلتان فقالت أحدهما للآخرى : قد طال علينا البلاء أما هذه فلا تريد الرجال ولا نزال بشر ما كنا لها فلو أنافضحنها فرجعت فصرنا إلى الرجال فأخذ ماء البيض فاتيها وهي ساجدة فكشفتا عنها ثوبها ونضحته في دبرها وصرختا انها قد بغت وكان من زنى فيهم حده الرجم فرفعت إلى داود وماء البيض في ثيابها فاراد رجمها فقال سليمان : ائتوا بنار فانه ان كان ماء الرجل تفرق وان كان ماء البيض اجتمع فأتى بنار فوضعها عليه فاجتمع فدرا عنها الرجم فعطف عليه داود عليه السلام فاحبه جدا فاتفق أن دخل على داود عليه السلام رجلا فقال أحدهما : ان غنم هذا دخلت في حرثي ليلا فافسدته فقضى له بالغنم فخرجا فمرا على سليمان وكان يجلس على الباب الذى يخرج منه الخصوم فقال : كيف قضى بينكما أبى ؟ فاخبراه فقال : غير هذا أرفق بالجانبين فسمعه داود عليه السلام فدعاه فقال له : بحق النبوة والابوة إلا أخبرتنى بالذى هو أرفق فقال : أرى أن تدفع الغنم إلى صاحب الأرض لينتفع بدبرها ونسلها وصورها والحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه حتى يعود كما كان ثم يترادا فقال : القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك ، وكان عمره إذ ذاك إحدى عشرة سنة ، ومال كثير إلى أن حكمهما عليهما السلام كان بالاجتهاد وهو جائز على الانبياء عليهم السلام كما بين في الأصول وبذلك أقول فان قول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق ، ثم قوله : أرى أن تدفع الغنم صريح في أنه ليس بطريق الوحي وإلا لبت القول بذلك ولما ناشده داود عليهما السلام لاظهار ما عنده بل وجب عليه أن يظهره بداه وحرم عليه كتمه ، مع أن الظاهر أنه عليه السلام لم يكن نبيا في ذلك السن ومن ضرورته أن يكون القضاء السابق أيضا كذلك ضرورة استحالة نقض حكم النص بالاجتهاد ، وفي الكشف أن القول بأن كلا الحكمين عن اجتهاد باطل لأن حكم سليمان نقض حكم داود عليهما السلام والاجتهاد

لا ينقض بالاجتهاد البتة فدل على أنهما جميعا حكما بالوحي ويكون ما أوحى به لسليمان عليه السلام ناسخا لحكم داود عليه السلام أو كان حكم سليمان وحده بالوحي ، وقوله تعالى (ففهمناها) لا يدل على أن ذلك اجتهاد • وتعقب بأنه إن أراد بعدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد عدم نقضه باجتهاد غيره حتى يازم تقليده به فليس مانعنا فيه ، وإن أراد عدم نقضه باجتهاد نفسه ثانيا وهو عبارة عن تغير اجتهاده لظهور دليل آخر فهو غير باطل بدليل أن المجتهد قد ينقل عنه في مسألة قولان كذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه القديم والجديد ورجوع كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى آراء بعضهم وهم مجتهدون ، وقيل: يجوز أن يكون أوحى إلى داود عليه السلام أن يرجع عن اجتهاده ويقضى بما قضى به سليمان عليه السلام عن اجتهاد ، وقيل: إن عدم نقض الاجتهاد بالاجتهاد من خصائص شريعتنا ، على أنه ورد في بعض الاخبار أن داود عليه السلام لم يكن بت الحكم في ذلك حتى سمع من سليمان عليه السلام ما سمع ، ومن اختار كون كلا الحكمين عن اجتهاد شيخ الاسلام مولانا أبو السعود قدس سره ثم قال : بل أقول والله تعالى أعلم : إن رأي سليمان عليه السلام استحسان كما ينبي عنه قوله : أرفق بالجانبين ورأي داود عليه السلام قياس كما أن العبد إذا جنى على النفس يدفعه المولى عند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى المجنى عليه أو يفديه ويبيعه في ذلك أو يفديه عند الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه •

وقد روى أنه لم يكن بين قيمة الحرث وقيمة الغنم تفاوت ، وأما سليمان عليه السلام فقد استحسن حيث جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك من الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث إلى أن يزول الضرر الذي آتاه من قبله كما قال بعض أصحاب الشافعي فيمن غصب عبدا فأبق منه إنه يضمن القيمة فينتفع بها المغصوب منه بازاء ما فوته الغاصب من المنافع فاذا ظهر الآبق ترادا انتهى •

وأما حكم المسئلة في شريعتنا فعند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه لا ضمان إذا لم يكن معها سائق أو قائد لما روى الشيخان من قوله ﷺ « جرح العجماء جبار » ولا تقييد فيه بليل أو نهار ، وعند الشافعي يجب الضمان ليلا لا نهارا لما في السنن من أن ناقة البراء دخلت حائط رجل فأفسدته فقضى رسول الله ﷺ على أهل الاموال بحفظها بالنهار وعلى أهل المواشي بحفظها بالليل •

وأجيب بأن في الحديث اضطرابا ، وفي رجال سنده كلاما ، مع أنه يجوز أن يكون البراء أرسلها كما يجوز في هذه القصة أن يكون كذلك فلا دليل فيه (وَكُلًّا) من داود وسليمان (مَا آتَيْنَا) • (حُكْمًا وَعِلْمًا) كثيرا ومنه العلم بطريق الاجتهاد لسليمان عليه السلام وحده ، فالجمله لدفع هذا التوهم وفيها دلالة على أن خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهدا ، وقيل : إن الآية دليل على أن كل مجتهد في مسألة لا قاطع فيها مصيب في حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده ما أدى اليه اجتهاده فيها ولا حكم له سبحانه قبل الاجتهاد وهو قول جمهور المتكلمين منا كالأشعري . والقاضي ، ومن المعتزلة كابن الهذيل . والجباي وأتباعهم ، ونقل عن الائمة الاربعة رضي الله تعالى عنهم القول بتصويب كل مجتهد والقول بوحدة الحق وتخطئة البعض ، وعد في الاحكام الاشعري من يقول كذلك . ورد بأن الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بقوله سبحانه (ففهمناها سليمان)

وذلك يدل على عدم فهم داود عليه السلام ذلك فيها والالما كان التخصيص مفيدا . وتعقبه الأمدى بقوله :
ولقائل أن يقول: إن غاية ما في قوله تعالى (ففهمناها سليمان) تخصيصه عليه السلام بالتفهم ولادلالة له على
عدم ذلك في حق داود عليه السلام الا بطريق المفهوم وليس بحجة وإن سلمنا أنه حجة غير أنه قد روى أنهما
حكما بالنص حكما واحداً ثم نسخ الله تعالى الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص النسخ
دون داود عليهما السلام فكان هذا هو الفهم الذي أضيف اليه ، والذي يدل على هذا قوله تعالى (وكلا آتينا
حكما وعلمنا) ولو كان أحدهما مخطئا لما كان قد أوتي في تلك الواقعة حكما وعلمنا وأن سلمنا أن حكمهما كان مختلفا
لكن يحتمل أنهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكنا محقين في الحكم إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به
سليمان عليه السلام فصار ما حكم به حقا متعينا بنزول الوحي به ونسب التفهم إلى سليمان عليه السلام بسبب
ذلك ، وإن سلمنا أن داود عليه السلام كان مخطئا في تلك الواقعة غير أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان
دون داود، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة وإنما النزاع فيما إذا حكما بالاجتهاد وليس في الواقعة نص انتهى .
وأكثر الاخبار تساعد أن الذي ظفر بحكم الله تعالى في هذه الواقعة هو سليمان عليه السلام ، وما ذكر
لا يخلو مما فيه نظر فانظر وتأمل (وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ) شروع في بيان ما يختص بكل منهما عليهما السلام
من كراماته تعالى إثر ذكر الكرامة العامة لهما عليهما السلام (يُسَبِّحَنَّ) يقدس الله تعالى بلسان القول كما
سبح الحصا في كف رسول الله ﷺ وسمعه الناس ، وكان عند الاكثرين يقول : سبحان الله تعالى ، وكان
داود عليه السلام وحده يسمعه على ما قاله يحيى بن سلام ، وقيل : يسمعه كل أحد ، وقيل : بصوت يظهر له
من جانبها وليس منها وهو خلاف الظاهر وليس فيه من اظهار الكرامة ما في الاول بل إذا كان هذا هو الصدا
فليس بشيء أصلا ، ودونه ما قيل إن ذلك بلسان الحال ، وقيل : (يسبحن) بمعنى يسرن من السباحة . وتعقب
بمخالفته للظاهر مع أن هذا المعنى لم يذكره أهل اللغة ولا جاء في آية أخرى أو خبر سير الجبال معه عليه السلام .
وقيل : اسناد التسبيح اليهن مجاز لأنها كانت تسير معه فتحمل من رآها على التسبيح فاسند اليها وهو كما ترى .
وتأول الجبائي . وعلى بن عيسى جعل التسبيح بمعنى السير بأنه مجاز لأن السير سبب له فلا حاجة إلى القول
بأنه من السباحة ومع هذا لا يخفى ما فيه ، والجملة في موضع الحال من (الجبال) أو استئناف مبين لكيفية التسخير
(مع) متعلقة بالتسخير ، وقال أبو البقاء : يسبحن وهو نظير قوله تعالى (يا جبال أوبي معه) والتقديم للتخصيص
ويعلم منه ما في حمل التسبيح على التسبيح بلسان الحال وعلى ما يكون بالصدا (وَالطَّيْرَ) عطف على (الجبال)
أو مفعول معه ، وفي الآثار تصريح بأنها كانت تسبح معه عليه السلام كالجبال . وقرئ (والطير) بالرفع على
الابتداء والخبر محذوف أي والطير مسخرات ، وقيل : على العطف على الضمير في (يسبحن) ومثله جائز
عند الكوفيين ، وقوله تعالى (وَكُنَّا فَاعِلِينَ ۝٧٩) تذييل لما قبله أي من شأننا أن نفعل أمثاله فليس ذلك
يبدع منا وإن كان بديعا عندكم (وَعَلَيْنَاهُ صَنْعَةُ لَبُوسٍ) أي عمل الدرع وأصله كل ما يلبس ، وأنشد ابن السكيت .

البس لكل حالة لبوسها امانعيمها واما لبوسها

وقيل : هو اسم للسلاح كله درعا كان أو غيره ، واختاره الطبرسي وأنشد للهذلي يصف رجلا :

ومعنى لبوس (١) للبئس كانه روق بجهة ذى نجاج محمل
قال قتادة . كانت الدروع قبل ذلك صفائح فأول من سردها وحلقها داود عليه السلام فجمعت الخفة
والتحصين ، ويروى أنه نزل ملكان من السماء فمرا به عليه السلام فقال أحدهما للآخر : نعم الرجل داود
إلا أنه يأكل من بيت المال فسأل الله تعالى أن يرزقه من كسبه فالأن له الحديد فصنع منه الدرع . وقرئ
(لبوس) بضم اللام ﴿ لَكُمْ ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة لللبوس ، وجوز أبو البقاء تعلقه بعلينا أو بصنعة .
وقوله تعالى ﴿ لَتُحْصَنَ بَكُم ﴾ متعلق بعلينا أو بدل اشتغال من (لكم) باعادة الجار مبين لكيفية الاختصاص
والمنفعة المستفادة من لام (لكم) والضمير المستتر لللبوس ، والتأنيث بتأويل الدرع ، هي مؤنث سماعي أول للصنعة .
وقرأ جماعة (ليحصنكم) بالياء التحتية على أن الضمير لللبوس أول داود عليه السلام قيل أو التعليم ، وجوز
أن يكون لله تعالى على سبيل الاتفات ، وأيد بقراءة أبي بكر عن عاصم (ليحصنكم) بالنون ، وكل هذه القراءات باسكان
الحاء والتخفيف . وقرأ الفقيمي عن أبي عمرو ، وابن أبي حماد عن أبي بكر بالياء التحتية وفتح الحاء وتشديد
الصاد ، وابن وثاب . والأعمش بالتاء الفوقية والتشديد ﴿ مِنْ بَأْسِكُمْ ﴾ قيل أى من حرب عدوكم ، والمراد بما
يقع فيها ، وقيل الكلام على تقدير مضاف أى من آلة بأسكم كالسيف ﴿ فَمَلَّ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ٨٠ ﴾ أمر وارد
صورة الاستفهام لما فيه من التقرير بالايحاء إلى التقصير في الشكر والمبالغة بدلالته على أن الشكر مستحق
الوقوع بدون أمر فسأل عنه هل وقع ذلك الأمر اللازم الوقوع أم لا ﴿ وَلَسَلَيْمَنَ الرِّيحَ ﴾ أى وسخرنا له
الريح ، وجىء باللام هنا دون الأول للدلالة على ما بين التسخيرين من التفاوت فان تسخير ما سخر له عليه السلام كان
بطريق الانقياد الكلى له والامثال بأمره ونهييه بخلاف تسخير الجبال والطير لداود عليه السلام فانه كان
بطريق التبعية والاقتداء به عليه السلام في عبادة الله عز وجل ﴿ عَاصِفَةً ﴾ حال من الريح والعامل فيها الفعل
المقدر أى وسخرنا له الريح حال كونها شديدة الهبوب ، ولا ينافي وصفها بذلك هنا وصفها في موضع آخر
بأنها رخاء بمعنى طيبة لينة لأن الرخاء وصف لها باعتبار نفسها والعصف وصف لها باعتبار قطعها المسافة البعيدة
في زمان يسير كالعاصفة في نفسها فهي مع كونها لينة تفعل فعل العاصفة .
ويجوز أن يكون وصفها بكل من الوصفين بالنسبة إلى الوقت الذي يريد سليمان عليه السلام فيه ، وقيل
وصفها بالرخاء في الذهاب ووصفها بالعصف بالاياب على عادة البشر في الاسراع إلى الوطن فهي عاصفة في وقت رخاء
في آخر . وقرأ ابن هرمز . وأبو بكر في رواية (الريح) بالرفع مع الافراد .
وقرأ الحسن . وأبو رجاء (الرياح) بالنصب والجمع ، وأبو حيوة بالرفع والجمع ، ووجه النصب ظاهر ،
وأما الرفع فعلى أن المرفوع مبتدأ والخبر هو الظرف المقدم و (عاصفة) حال من ضمير المبتدأ والخبر والعامل ما فيه من
معنى الاستقرار ﴿ تَجْرَى بِأَمْرِهِ ﴾ أى بمشيئته وعلى وفق إرادته وهو استعمال شائع ، ويجوز أن يأمرها حقيقة ويخلق
الله تعالى لها فهما الأمر كما قيل في مجىء الشجر للنبي ﷺ حين دعاها ، والجملة إما حال ثانية أو بدل من الأولى على ما قيل
وقدم لك غير بعيد الكلام في إيصال الجملة من المفرد فتذكر أو حال من ضمير الأولى ﴿ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ﴾ وهي

الشام كما أخرج ابن عساكر عن السدي ، وكان عليه السلام مسكنه فيها فالمراد أنها تجري بأمره إلى الشام رواحا بعد ما سارت به منها بكرة ، ولشيوخ كونه عليه السلام ساكنا في تلك الأرض لم يذكر جريانها بأمره منها واقصر على ذكر جريانها إليها وهو أظهر في الامتنان ، وقيل كان مسكنه اصطخر وكان عليه السلام يركب الريح منها فتجزي بأمره إلى الشام .

وقيل : يحتمل أن تكون الأرض أعم من الشام ، ووصفها بالبركة لأنه عليه السلام إذا حل أرضا أمر بقتل كفارها وإثبات الايمان فيها وبث العدل ولا بركة أعظم من ذلك ، ويبعد أن المتبادر كون تلك الأرض مباركا فيها قبل الوصول إليها وما ذكر يقتضي أن تكون مباركا فيها من بعد . وأبعد جدا منذر بن سعيد بقوله إن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (إلى الأرض) والتي باركنا فيها صفة للريح ، وفي الآية تقديم وتأخير ، والأصل وسليمان الريح التي باركنا فيها عاصفة تجري بأمره بل لا يخفى أنه لا ينبغي أن يحمل كلام الله تعالى العزيز على مثل ذلك وكلام أدنى البلغاء يحل عنه ، ثم الظاهر أن المراد بالريح هذا العنصر المعروف العام لجميع أصنافه المشهورة ، وقيل : المراد بها الصبا .

وفي بعض الاخبار مظاهره ذلك ، فعن مقاتل أنه قال نسجت لسليمان عليه السلام الشياطين بساطا من ذهب وإبريسم فرسغا في فرسخ ووضع له منبرا من ذهب يقعد عليه وحوله كراسي من ذهب يقعد عليها الأنبياء عليهم السلام وكراسي من فضة يقعد عليها العلماء وحولهم سائر الناس وحول الناس الجن والشياطين والطير تظله من الشمس وترفع ريح الصبا البساط مسيرة شهر من الصباح إلى الرواح ومن الرواح إلى الصباح . وما ذكر من أنه يحمل على البساط هو المشهور ولعل ذلك في بعض الأوقات وإلا فقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال : كان لسليمان عليه السلام مركب من خشب وكان فيه ألف ركن في كل ركن ألف بيت يركب معه فيه الجن والانس تحت كل ركن ألف شيطان يرفعون ذلك المركب فإذا ارتفع أتت الريح الرخاء فسارت به فساروا معه فلا يدري القوم إلا وقد أظلمهم منه الجيوش والجنود ، وقيل في وجه الجمع : إن البساط في المركب المذكور وليس بذلك .

وذكر عن الحسن أن إكرام الله تعالى لسليمان عليه السلام بتسخير الريح لما فعل بالخيل حين فاتته بسببها صلاة العصر وذلك أنه تركها لله تعالى فعوضه الله سبحانه خيرا منها من حيث السرعة مع الراحة ، ومن العجب أن أهل لندن قد اتعبوا أنفسهم منذ زمان بعمل سفينة تجرى مرتفعة في الهواء إلى حيث شاؤوا بواسطة أبخرة يحبسونها فيها اغترارا بما ظهر منذ سنوات من عمل سفينة تجرى في الماء بواسطة آلات تحركها أبخرة فيها فلم يتم لهم ذلك ولا ظنه يتم حسب إرادتهم على الوجه الأكمل ، وأخبرني بعض المطالعين أنهم صنعوا سفينة تجرى في الهواء لكن لا إلى حيث شاؤوا بل إلى حيث ألفت رحلتها ﴿ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمِينَ ﴾ (٨١) فأعطيناه ما أعطيناه إلا لما نعلمه من الحكمة ﴿ وَمَنْ الشَّيَاطِينِ ﴾ أي وسحرنا له من الشياطين ﴿ مَنْ يَغُصُّونَ لَهُ ﴾ فمن في موضع نصب لسخرنا ، وجوز أن تكون في موضع رفع على الابتداء وخبره ما قبله ، وهي على الوجهين على ما استظهره أبو حيان موصولة وعلى ما اختاره جمع نكرة موصوفة ، ووجه اختيار ذلك على الموصولة أنه لا عهد هنا ، وكون الموصول قد يكون للعهد الذمني خلاف الظاهر ، وجي بضمير الجمع نظر للمعنى ، وحسنه تقدم جمع

قبله ، والغوص الدخول تحت الماء وإخراج شئ منه ، ولما كان الغائص قد يغوص لنفسه ولغيره قيل (له) للايذان بأن الغوص ليس لأنفسهم بل لأجله عليه السلام . وقد كان عليه السلام يأمرهم فيغوصون في البحار ويستخرجون له من نفائسه (ويعملون) له (عملاً) كثيراً (دون ذلك) أي غير ما ذكر من بناء المدن والقصور واختراع الصنائع الغريبة لقوله تعالى (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل) الآية ، قيل : إن الحمام والنورة والطاحون والقوارير والصابون من أعمالهم ، وذكر ذلك الامام الرازي في التفسير ، لكن في كون الصابون من أعمالهم خلافاً . ففي التذكرة الصابون من الصناعة القديمة قيل وجد في كتب هرمس واندوخيا وهو الأظهر . وقيل : من صناعة بقراط وجالينوس انتهى ؛ وقيل هو من صناعة الفارابي وأول ما صنعه في دمشق الشام ولا يصح ذلك ، وما اشتهر أن أول من صنعه البوني فمن كذب العوام وخرافاتهم ، ثم هؤلاء . أما الفرقة الأولى أو غير المعموم كلمة (من) كأنه قيل : ومن يعملون ، والشياطين أجسام لطيفة نارية عاقلة ، وحصول القدرة على الأعمال الشاقة في الجسم اللطيف غير مستبعد فان ذلك نظير قلع الهواء الاجسام الثقيلة ، وقال الجبائي : إنه سبحانه كشف أجسامهم خاصة وقوام وزاد في عظمهم ليكون ذلك معجزة لسليمان عليه السلام فلما توفي ردهم إلى خالقهم الأولى لئلا يفضى إبقاؤهم إلى تاييس المتنبئ وهو كلام ساقط عن درجة القبول كما لا يخفى *

والظاهر أن المسخرين كانوا كفاراً لأن لفظ الشياطين أكثر إطلاقاً عليهم ، وجاء التنصيص عليه في بعض الروايات ويؤيده قوله تعالى ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ۚ﴾ أي من أن يزيغوا عن أمره أو يفسدوا ، وقال الزجاج : كان يحفظهم من أن يفسدوا ما عملوه بالنهار ، وقيل حافظين لهم من أن يهيجوا أحداً ، والأنسب بالتذييل ما تقدم وذكر في حفظهم أنه وكل بهم جمعاً من الملائكة عليهم السلام وجمعاً من مؤمنى الجن ، هذا وفي قصتي داود وسليمان عليهما السلام ما يدل على عظم قدرة الله تعالى .

قال الامام : وتسخير الأجسام لداود عليه السلام وهو الحجر إذ أنطقه الله تعالى بالتسبيح والحديد إذ ألانه سبحانه له وتسخير الطف الأجسام لسليمان عليه السلام وهو الريح والشياطين وهم من نار وكانوا يغوصون في الماء فلا يضرهم دليل واضح على باهر قدرته سبحانه وإظهار الضد من الضد وإمكان احياء العظم الرميم وجعل التراب اليابس حيواناً فاذا أخبر الصادق بوقوعه وجب قبوله واعتقاده (وأيوب) الكلام فيه كما مر في قوله تعالى (وداود وسليمان) ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ أُنِى﴾ أي بأننى ﴿مَسِّى الضَّرُّ﴾ وقرأ عيسى بن عمر بكسر الهمزة على اضمار القول عند البصريين أي قائلاً إني ، ومذهب الكوفيين إجراء نادى مجرى قال ، والضرب بالفتح شائع في كل ضرر وبالضم خاص بما في النفس من مرض وهزال ونحوهما ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ۙ﴾ أي وأنت أعظم رحمة من كل من يتصف بالرحمة في الجملة وإلا فلا راحم في الحقيقة سواه جل شأنه وعلاه ، ولا يخفى ما في وصفه تعالى بغاية الرحمة بعد ما ذكر نفسه بما يوجبها مكتفياً بذلك عن عرض الطالب من استمطار سحاب الرحمة على الطاف وجهه .

ويحكى في التلطف في الطالب أن امرأة شكت إلى بعض ولد سعد بن عبادة قلة الغار في بيتها فقال : املؤا بيتها خبزاً أو سمناً ولحماً ، وهو عليه السلام على ما قال ابن جرير : ابن اموص بن رزاح بن عيص بن اسحق ، وحكى ابن عساكر

أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بإبراهيم عليه السلام فعلى هذا كان قبل موسى عليه السلام ، وقال ابن جرير : كان بعد شعيب عليه السلام ، وقال ابن أبي خيثمة ، كان بعد سليمان عليه السلام * وأخرج ابن سعد عن الكلبى قال : أول نبي بعث أدريس ثم نوح ثم إبراهيم ثم اسمعيل . وإسحق ثم يعقوب ثم يوسف ثم لوط ثم هود ثم صالح ثم شعيب ثم موسى . وهرون ثم الياس ثم اليسع ثم يونس ثم أيوب عليهم السلام ، وقال ابن اسحق : الصحيح أنه كان من بني إسرائيل ولم يصح في نسبه شيء إلا أن اسم أبيه أموص * وكان عليه السلام على ما أخرج الحاكم من طريق سمرة عن كعب طويلا جعد الشعر واسع العينين حسن الخلق قصير العنق عريض الصدر غليظ الساقين والساعدين وكان قد اصطفاه الله تعالى وبسط عليه الدنيا وكثر أهله وماله فكان له سبعة بنين وسبع بنات وله أصناف البهائم وخمسمائة فدان يتبعها خمسمائة عبد لكل عبد امرأة وولد فابتلاه الله تعالى بذهاب ولده بهدم بيت عليهم وبذهاب أمواله وبالمرض في بدنه ثمانى عشرة سنة أو ثلاث عشرة سنة أو سبعا وسبعة أشهر وسبعة أيام وسبع ساعات أو ثلاث سنين ، وعمره إذ ذاك سبعون سنة ، وقيل ثمانون سنة ، وقيل أكثر ، ومدة عمره على ما روى الطبراني ثلاث وتسعون سنة وقيل أكثر . روى أن امرأته وكونها ماضر بنت ميثا بن يوسف عليه السلام أو رحمة بنت افرائيم بن يوسف إنما يتسنى على بعض الروايات السابقة في زمانه عليه السلام - قالت له يوما : لودعوت الله تعالى فقال : كم كانت مدة الرخاء فذكرت مدة كثيرة وفي بعض الروايات ثمانين سنة فقال عليه السلام : أستحي من الله تعالى أن أدعوه وما بلغت مدة بلائى مدة رخائى . وروى أن إبليس عليه اللعنة أتاها على هيئة عظيمة فقال لها : أنا إله الأرض فعلت زوجك ما فعلت لأنه تركنى وعبد إله السماء فلو سجد لى سجدة رددت عليه وعليك جميع ما أخذت منك *

وفى رواية لو سجدت لى سجدة لرددت المال والولد وعافيت زوجك فرجعت الى أيوب عليه السلام وكان ملقى فى الكناسة بيت المقدس لا يقرب منه أحد فاخبرته بالقصة فقال عليه السلام : لعلك افتنت بقول اللعين لئن عافانى الله عز وجل لأضربنك مائة سوط وحرام على أن أذوق بعد هذا من طعامك وشرابك شيئا فطردها فبقى طريقا فى الكناسة لا يحوم حوله أحد من الناس فعند ذلك خر ساجدا فقال (رب انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين) وأخرج ابن عساكر عن الحسن أنه عليه السلام قال ذلك حين مر به رجلان فقال أحدهما لصاحبه : لو كان لله تعالى فى هذا حاجة ما بلغ به هذا كله فسمع عليه السلام فشق عليه فقال (رب) الخ ، وروى أنس مرفوعا أنه عليه السلام نهض مرة ليصلى فلم يقدر على النهوض فقال (رب) الخ وقيل غير ذلك ولعل هذا الأخير أمثل الأقوال ، وكان عليه السلام بلاؤه فى بدنه فى غاية الشدة ، فقد أخرج ابن جرير عن وهب بن منبه قال ، كان يخرج فى بدنه مثل ثدى النساء ثم يتفقا ، وأخرج أحمد فى الزهد عن الحسن أنه قال : ما كان بقى من أيوب عليه السلام الا عيناه وقلبه ولسانه فكانت الدواب تختلف فى جسده ، وأخرج أبو نعيم . وابن عساكر عنه أن الدودة لتقع من جسد أيوب عليه السلام فيعيدها الى مكانها ويقول : كل من رزق الله تعالى ، وما أصاب منه إبليس فى مرضه كما أخرج البيهقى فى الشعب الا الانين ، وسبب ابتلائه على ما أخرج ابن عساكر من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس انه استعان به مسكين على درء ظلم عنه فلم يعنه *

وأخرج ابن عساكر عن أبي ادريس الخولاني في ذلك أن الشام أجذب فكذب فرعون اليه عليه السلام أن هلم اليها فإن لك عندنا سعة فاقبل بما عنده فأقطعه أرضا فاتفق أن دخل شعيب على فرعون وأيوب عليه السلام عنده فقال : أما تخاف أن يغضب الله تعالى غصبة فيغضب لغصبه أهل السموات والأرض والجبال والبحار فسكت أيوب فلما خرجا من عنده أوحى الله تعالى إلى أيوب أوسكت عن فرعون لذهابك إلى أرضه استعداد للبلاء قال : فدينى قاله سبحانه : أسلمه لك قال : لا أبالي ، والله تعالى أعلم بصحة هذه الأخبار ، ثم انه عليه السلام لما سجد فقال ذلك قيل له : ارفع رأسك فقد استجيب لك اركض برجلك فركض فنبعت من تحته عين ماء فاغتسل منها فلم يبق في ظاهر بدنه دابة الا سقطت ولا جراحة الا برئت ثم ركض مرة أخرى فنبعت عين أخرى فشرب منها فلم يبق في جوفه داء الا خرج وعاد صحيحا ورجع اليه شبابه وجهاله وذلك قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ ﴾ ثم كسى حلة وجلس على مكان مشرف ولم تعلم امرأته بذلك فادركتها الرقة عليه فقالت في نفسها : هب إنه طردني أو أتركه حتى يموت جوعا وتأكله السباع لأرجعن فلما رجعت مارأت تلك الكناسة ولا تلك الحال فجعلت تطوف حيث الكناسة وتبكي وهابت صاحب الحلة أن تأتبه وتسأله فدعاها أيوب عليه السلام فقال : ما تريد يا أمة الله ؟ فبكيت وقالت : أريد ذلك المبتلى الذي كان ملقى على الكناسة قال لها : ما كان منك ؟ فبكيت وقالت : بعلى قال : أتعرفينه إذا رأيته ؟ قالت : وهل يخفى على فتبسم فقال : أنا ذلك فعرفته بضحكة فاعتنقته ﴿ وَمَاتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُ ﴾ الظاهر أنه عطف على (كشفنا) فيلزم أن يكون داخلا معه في حيز تفصيل استجابة الدعاء ، وفيه خفاء لعدم ظهور كون الاتيان المذكور مدعوا به وإذا عطف على (استجبنا) لا يلزم ذلك ، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن هذه الآية ، أخرج ابن مردويه . وابن عساكر من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال « سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى (وآتيناه) الخ قال : رد الله تعالى امرأته اليه وزاد في شبابه حتى ولدت له ستا وعشرين ذكرا فالمنى على هذا آتيناه في الدنيا مثل أهله عددا مع زيادة مثل آخر ، وقال ابن مسعود . والحسن . وقتادة في الآية : إن الله تعالى أحى له أولاده الذين هلكوا في بلائه وأوتى مثلهم في الدنيا ، والظاهر أن المثل من صلبه عليه السلام أيضا ، وقيل : كانوا نوافل ، وجاء في خبر أنه عليه السلام كان له أندران أندر للقمح وأندر للشعير فبعث الله تعالى صحابتين فافرغت أحدهما في أندر القمح الذهب حتى فاض وافرغت الأخرى في أندر الشعير الورق حتى فاض ، وأخرج أحمد . والبخاري . وغيرهما عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « بينما أيوب عليه السلام يغتسل عريانا خر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب عليه السلام يحثي في ثوبه فناداه ربه سبحانه يا أيوب ألم أكن أغنيك عما ترى قال : بلى وعزتك لكن لا غنى بي عن بركتك ، وعاش عليه السلام بعد الخلاص من البلاء على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سبعين سنة ، ويظهر من هذا مع القول بأن عمره حين أصابه البلاء سبعون أن مدة عمره فوق ثلاث وتسعين بكثير ، ولما مات عليه السلام أوصى إلى ابنه حرمل كما روى عن وهب ، والآية ظاهرة في أن الأهل ليس المرأة ﴿ رَحْمَةً مِنْ عِنْدَنَا وَذَكْرَى لِلْعَابِدِينَ ﴾ (٨٤) أي وآتيناه ما ذكر لرحمتنا أيوب عليه السلام وتذكرا لغيره من العابدين ليصبروا كما صبر فيثابروا كما أثيب ، فرحة نصب على أنه مفعول له و(للعبدين) متعلق بذكرى ، وجوز أن يكون (رحمة وذكرى) تنازعا فيه على معنى

وآتيناه العابدین الذين من جملتهم أيوب عليه السلام وذكرنا إياهم بالاحسان وعدم نسياننا لهم • وجوز أبو البقاء نصب (رحمة) على المصدر وهو كما ترى ﴿وَأَسْمِعْ يَلْ وَأَدْرِيسَ وَذَا الْكُفْلَ﴾ أي واذكرهم وظاهر نظم ذي الكفل في سلك الأنبياء عليهم السلام أنه منهم وهو الذي ذهب إليه الأكثر ، واختلف في اسمه فقيل بشر وهو ابن أيوب عليه السلام بعثه الله تعالى نبيا بعد أبيه وسماه ذا الكفل وأمره سبحانه بالدعاء إلى توحيده ، وكان مقبلا بالشام عمره ومات وهو ابن خمس وسبعين سنة وأوصى إلى ابنه عبدان (١) وأخرج ذلك الحاكم عن وهب ، وقيل هو الياس بن ياسين بن فتحاص بن العيزار بن هرون أخى موسى بن عمران عليهم السلام ، وصنيع بعضهم يشعر باختياره ، وقيل يوشع بن نون ، وقيل اسمه ذو الكفل ، وقيل هو زريا حكى كل ذلك الكرمانى في العجائب ، وقيل هو اليسع بن أخطوب بن العجوز ، وزعمت اليهود أنه حزقيال وجاءته النبوة وهو فى وسط سبي بختنصر على نهر خوبار •

وقال أبو موسى الأشعرى . ومجاهد : لم يكن نبيا وكان عبدا صالحا استخلفه - على ما أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن مجاهد - اليسع عليه السلام بشرط أن يصوم النهار ويقوم الليل ولا يغضب ففعل ولم يذكر مجاهد ما اسمه . وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال : كان قاضيا فى بنى إسرائيل فحضره الموت فقال : من يقوم مقامى على أن لا يغضب ؟ فقال رجل : أنا يسمى ذا الكفل الخبر ، وأخرج عن ابن حجرية الأكبر كان ملك من ملوك بنى إسرائيل فحضرته الوفاة فأتاه رؤس بنى إسرائيل فقالوا : استخلف علينا ملكا نفزع إليه فقال : من تكفل لى بثلاث فأوليه ملكى ؟ فلم يتكلم إلا فتى من القوم قال : أنا فقال : اجلس ثم قالها ثانية فلم يتكلم أحد إلا الفتى فقال : تكفل لى بثلاث وأوليك ملكى تقوم الليل فلا ترقد وتصوم فلا تفطر وتحكم فلا تغضب قال : نعم قال : قد وليتك ملكى الخبر ، وفيه وكذا فى الخبر السابق قصة إرادة إبليس عليه اللعنة اغضابه وحفظ الله تعالى إياه منه ، والكفل الكفالة والحظ والضعف ، وإطلاق ذلك عليه إن لم يكن اسمه إما لأنه تكفل بأمر فوفى به ، وإما لأنه كان لهذا حظ من الله تعالى ، وقيل لأنه كان له ضعف عمل الأنبياء عليهم السلام فى زمانه وضعف ثوابهم •

وسن قال إنه زكريا عليه السلام قال : إن إطلاق ذلك عليه لكفاله مريم وهو داخل فى الوجه الأول ، وفى البحر وقيل : فى تسميته ذا الكفل أقوال مضطربة لا تصح والله تعالى أعلم •

﴿كُلُّ﴾ أى كل واحد من هؤلاء ﴿مِنَ الصَّابِرِينَ ٨٥﴾ أى على مشاق التكاليف وشدائد النوب ويعلم هذا من ذكر هؤلاء بعد أيوب عليهم السلام ، والجملة استئناف وقع جوابا عن سؤال نشأ من الأمر بذكرهم ﴿وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا﴾ الكلام فيه على طرز ما سبق من نظيره آنفا •

﴿إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ ٨٦﴾ أى الكاملين فى الصلاح لعصمتهم من الذنوب . والجملة فى موضع التعليل وليس فيه تعليل الشئ بنفسه من غير حاجة إلى جعل من ابتدائية كما يظهر بأدنى نظر ﴿وَذَا النُّونِ﴾ أى واذكر صاحب الحوت يونس عليه السلام ابن متى وهو اسم أبيه على ما فى صحيح البخارى وغيره وصححه ابن حجر

قال: ولم أقف في شيء من الأخبار على اتصال نسبه، وقد قيل إنه كان في زمن ملوك الطوائف من الفرس، وقال ابن الأثير كغيره إنه اسم أمه ولم ينسب أحد من الأنبياء إلى أمه غيره وغير عيسى عليهما السلام. واليهود قالوا بما تقدم إلا أنهم سموه يونه بن اميتاي، وبعضهم يقول يوفان بن امائي، والنون الحوت كما أشرنا إليه ويجمع على نينان كما في البحر وأنوان أيضا كما في القاموس *

(إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا) أي غضبان على قومه لشدة شكيمتهم وتمادي إصرارهم مع طول دعوته إياهم، وكان ذهابه هذا هجرة عنهم لكنه لم يؤمر به. وقيل: غضبان على الملك حزقييل، فقد روى عن ابن عباس أنه قال: كان يونس وقومه يسكنون فلسطين فغزاهم ملك وسبي منهم تسعة أسباط ونصفا فأوحى الله تعالى إلى شعيا النبي أن اذهب إلى حزقييل الملك وقل له يوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك فقال: أوجه يونس ابن متى فانه قوى أمين فدعاه الملك وأمره أن يخرج فقال يونس: هل أمرك الله تعالى باخراجي؟ قال: لا قال: هل سماني لك، قال: لا فقال يونس: فههنا أنبياء غيري فألحوا عليه فخرج مغاضبا فأتى بحر الروم فوجد قوما هيئوا سفينة فركب معهم فلما وصلوا اللجة تكيفات بهم السفينة وأشرفت على الغرق فقال الملاحون: معنا رجل عاص أو عيد آبق ومن رسمنا اذا ابتلينا بذلك ان نقترح فن وقعت عليه القرعة القيناه في البحر ولان يغرق أحدنا خير من أن تغرق السفينة فاقترعوا ثلاث مرات فوقعت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام فقال: أنا الرجل العاصي والعبد الآبق فألقى نفسه في البحر فجاءت حوت فابتلعتة فأوحى الله تعالى إليها أن لا تؤذيه بشجرة فاني جعلت بطنك سجنا له ولم أجعله طعاما ثم نجاه الله تعالى من بطنها ونبذه بالعراء وقد رق جلده فأثبت عليه شجرة من يقطين يستظل بها ويأكل من ثمرها حتى اشتد فلما يبست الشجرة حزن عليها يونس عليه السلام فقليل له: اتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون حيث لم تذهب اليهم ولم تطلب راحتهم؟ فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يذهب اليهم فتوجه نحوهم حتى دخل أرضهم وهم منه غير بعيد فأتاهم وقال للملكم: إن الله تعالى ارساني اليك فارسل معي بني اسرائيل قالوا: ما نعرف ما تقول ولو علمنا علمنا أنك صادق لفعلنا وقد آتيناكم في دياركم وسبيناكم فلو كان الامر كما تقول لمنعنا الله تعالى عنكم فطاف فيهم ثلاثة أيام يدعوهم إلى ذلك فأبوا عليه فأوحى الله تعالى إليه قل لهم إن لم يؤمنوا جاءهم العذاب فابلغهم فأبوا فخرج من عندهم فلما فقدوه ندموا على فعلهم فانطلقوا يطلبونه فلم يقدروا عليه ثم ذكروا أمرهم وأمر يونس عليه السلام للعلماء الذين عندهم فقالوا: انظروا واطلبوه في المدينة فان كان فيها فليس كما ذكر من نزول العذاب وإن كان قد خرج فهو كما قال فطلبوه فقليل لهم: إنه خرج العشية فلما أيسوا غلقوا باب مدينتهم ولم يدخلوا فيها دوابهم ولا غيرها وعزلوا كل واحدة عن ولدها وكذا الصبيان والامهات ثم قاموا ينتظرون الصبح فلما انشق الصبح نزل العذاب من السماء فشقوا جيوبهم ووضعوا الحوامل ما في بطونها وصاحت الصبيان والدواب فرفع الله تعالى العذاب عنهم فبعثوا إلى يونس حتى لقوه فأمنوا به وبعثوا معه بني اسرائيل، وقيل مغاضبا لربه عز وجل، وحكي في هذه المغاضبة كيفيات، وتعقب ذلك في البحر بانه يجب اطراح هذا القول إذ لا يناسب ذلك منصب النبوة وينبغي أن يتأول لمن قال ذلك من العلماء كالحسن. والشعبي. وابن جبير. وغيرهم من التابعين. وابن مسعود من الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأن يكون معنى قولهم لربه لأجل ربه تعالى وحمية لدينه، فاللام لام العلة

لا اللام الموصلة للمفعول به انتهى *

وكون المراد مغاضبا لربه عز وجل مقتضى زعم اليهود فانهم زعموا أن الله تعالى أمره أن يذهب إلى نينوى وينذر أهلها فهرب إلى ترسيس من ذلك وانحدر إلى يافا ونزل في السفينة فغطت الأمواج وأشرفت السفينة على الغرق فاقترع أهلها فوقع القرعة عليه فرمى بنفسه إلى البحر فالتقمه الحوت ثم ألقاه وذهب إلى نينوى فكان ما كان ، ولا يخفى أن مثل هذا الحرب مما يحل عنه الانبياء عليهم السلام واليهود قوم بهت * ونصب (مغاضبا) على الحال وهو من المفاعلة التي لا تقتضى اشتراكا نحو عاقبت اللص وسافرت ، وكأنه استعمل ذلك هنا للمبالغة ، وقيل المفاعلة على ظاهرها فانه عليه السلام غضب على قومه لكفرهم وهم غضبوا عليه بالذهاب لخوفهم لحوق العذاب . وقرأ أبو سرف (مغضبا) اسم مفعول ﴿ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ أي انه أي الشأن لن نقدر ونقتضى عليه بعقوبة ونحوها أولن تضيق عليه في أمره بحبس ونحوه ، ويؤيد الأول قراءة عمر بن عبد العزيز . والزهري (نقدر) بالنون مضمومة وفتح القاف وكسر الدال مشددة ، وقراءة على كرم الله تعالى وجهه . والبياني (يقدر) بضم الياء وفتح القاف والدال مشددة فان الفعل فيهما من التقدير بمعنى القضاء والحكم كما هو المشهور ، ويجوز أن يكون بمعنى التضيق فانه ورد بهذا المعنى أيضا كما ذكره الراغب ، وظن معاوية رضي الله تعالى عنه أنه من القدرة فاستشكل ذلك إذ لا يظن أحد فضلا عن النبي عليه السلام عدم قدرة الله تعالى عليه وفزع إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فاجابه بما ذكرناه أولا ، وجوز أن يكون من القدرة وتكون مجازا عن اعمالها أي فظن أن لن نعمل قدرتنا فيه أو يكون الكلام من باب التمثيل أي فعل فعل من ظن أن لن نقدر عليه في مراغمته قومه من غير انتظار لا مرنا ، وقيل : يجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه عليه السلام بوسوسة الشيطان ثم يردعه ويرد بالبرهان كما يفعل المؤمن المحقق بتزغات الشيطان وما يوسوس اليه في كل وقت ، ومنه (وتظنون بالله الظنونا) والخطاب للمؤمنين . وتعقبه صاحب الفرائد بأن مثله عن المؤمن بعيد فضلا عن النبي المعصوم لانه كفر ، وقوله تعالى (تظنون) الخ ليس من هذا القبيل على أنه شامل للخاض وغيرهم ، وبأن ما هجس ولم يستقر لا يسمى ظنا ، وبأن الخواطر لا عتب عليها ، وبأنه لو كان حاملا على الخرج لم يكن من قبيل الوسوسة . وأجيب بأن الظن بمعنى الهجس في الخاطر من غير ترجيح مجاز مستعمل والعتب على ذهابه مغاضبا ولا وجه لجعله حاملا على الخروج ، ومع هذا هو وجه لا وجاهة له . وقرأ ابن أبي ليلى . وابو سرف . والكلي . وحيد بن قيس . ويعقوب (يقدر) بضم الياء وفتح الدال مخففا ، وعيسى . والحسن بالياء مفتوحة وكسر الدال * ﴿ فَنَادَى ﴾ الفاء فصيحة أي فكان ما كان من المساهمة والتقام الحوت فنادى ﴿ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾ أي في الظلمة الشديدة المتكاثفة في بطن الحوت جعلت الظلمة لشدها كأنها ظلمات ، وانشد السيرافي :

وليل تقول الناس في ظلماته سواء صحيجات العيون وعورها

أو اجمع على ظاهرة والمراد ظلمة بطن الحوت وظلمة البحر وظلمة الليل ، وقيل : ابتلع حوته حوت أكبر منه فحصل في ظلمتي بطني الحوتين وظلمتي البحر والليل ﴿ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ﴾ أي بأنه لا اله إلا أنت على أن أن مخففة من الثقيلة والجار مقدر وضمير الشأن محذوف أو أي لا اله إلا أنت على أنها مفسرة ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾

أى أنزهك تنزيها لا تقا بك من أن يعجزك شيء أو أن يكون ابتلائي بهذا من غير سبب من جهتي
 ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ٨٧﴾ لا أنفسهم بتعريضهم للهلاك حيث بادرت إلى المهاجرة من غير أمر على خلاف
 معتاد الانبياء عليهم السلام ، وهذا اعتراف منه عليه السلام بذنبه وإظهار لتوبته ليفرج عنه كرتبه ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾
 أى دعاه الذى دعاه فى ضمن الاعتراف وإظهار التوبة على الطف وجه واحسنه . أخرج أحمد . والترمذى .
 والنسائى . والحكيم فى نواذر الاصول . والحاكم وصححه . وابن جرير . والبيهقى فى الشعب . وجماعة عن
 سعد بن أبى وقاص عن النبي ﷺ قال « دعوة ذى النون اذ هو فى بطن الحوت لا اله الا أنت سبحانك إني
 كنت من الظالمين لم يدع بها مسلم ربه فى شيء قط الا استجاب له » وأخرج ابن أبى حاتم عن الحسن أن ذلك
 اسم الله تعالى الاعظم ، وأخرج ذلك الحاكم عن سعد مرفوعا ، وقد شاهدت أثر الدعاء به والله تعالى الحمد حين
 أمرنى بذلك من أظن ولايته من الغرباء المجاورين فى حضرة الباز الاشهب وكان قد أصابنى من البلاء ما لله تعالى
 أعلم به وفى شرحه طول وأنت ملول .

وجاء عن أنس مرفوعا أنه عليه السلام حين دعا بذلك أقبلت دعوته تحف بالعرش فقالت الملائكة عليهم
 السلام : هذا صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة فقال الله تعالى : أما تعرفون ذلك ؟ قالوا : يارب ومن
 هو ؟ قال : ذاك عبدى يونس قالوا : عبدك يونس الذى لم يزل يرفع له عمل متقبل ودعوة مجابة يارب أفلا ترحم
 ما كان يصنع فى الرخا . فتنجيه من البلاء قال : بلى فأمر الحوت فطرحه وذلك قوله تعالى ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾
 أى الذى ناله حين التقمه الحوت بأن قذفه إلى الساحل بعد ساعات قال الشعبي : التقمه ضحى ولفظه عشية ،
 وعن قتادة أنه بقى فى بطنه ثلاثة أيام وهو الذى زعمته اليهود ، وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه
 أنه بقى سبعة أيام .

وروى ابن أبى حاتم عن أبى مالك أنه بقى أربعين يوما ، وقيل المراد بالغم غم الخطيئة وما تقدم أظهر ،
 ولم يقل جل شأنه فنجياه كما قال تعالى فى قصة أيوب عليه السلام فكشفنا . قال بعض الأجلة - لأنه دعا بالخلاص
 من الضر فالكشف المذكور يترتب على استجابته ويونس عليه السلام لم يدع فلم يوجد وجه الترتيب فى
 استجابته . ورد بأن الفاء فى قصة أيوب عليه السلام تفسيرية والعطف هنا أيضا تفسيرى والتفنن طريقة مسلوكة
 فى البلاغة ، ثم لانسلم أن يونس عليه السلام لم يدع ولولم يكن منه دعاء لم تتحقق الاستجابة اهـ .

وتعقبه الخفاجى بأنه لا محصل له ، وكونه تفسيراً لا يدفع السؤال لأن حاصله لم أتى بالفاء ثمت ولم يؤت
 بها هنا ؟ فالظاهر أن يقال : إن الأول دعاء بكشف الضر على وجه التلطف فلما أجمل فى الاستجابة وكان
 السؤال بطريق الايماء فاسب أن يؤتى بالفاء التفصيلية ، وأما هنا فلما جاز عليه السلام من غير أمر كان ذلك
 ذنباً بالنسبة إليه عليه السلام كما أشار إليه بقوله (إني كنت من الظالمين) فما أوحى إليه هو الدعاء بعدم مؤاخذته
 بما صدر منه فالاستجابة عبارة عن قبول توبته وعدم مؤاخذته ، وليس ما بعده تفسيراً له بل زيادة إحسان على
 مطلوبه ولذا عطف بالواو اهـ . ولا يخفى أن ما ذكره لا يتسنى فى قوله تعالى (ونوحا إذ نادى من قبل فاستجبنا
 له فنجيناه وأهله من الغر العظيم) وقوله سبحانه (وزكريا إذ نادى ربه رب لا تدركنى فردا وأنت خير
 الوارئين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى) إذ لم يكن سؤال نوح عليه السلام بطريق الايماء مع أنه قال تعالى فى قصته

(فنجينا) بالفاء وزكريا عليه السلام لم يصدر منه ما يعد ذنباً بالنسبة إليه ليتألف في سؤال عدم المؤاخذة مع أنه قال سبحانه في قصته (ووهبنا) بالواو فلا بد حينئذ من بيان نكتة غير ماذكر للتعبير في كل موضع من هذين الموضعين بما عبر ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ماذكره الشهاب في الآية الأخيرة ، وربما يقال : إنه جرى بالفاء التفصيلية في قصتي نوح . وأيوب عليه السلام اعتناء بشأن الاستجابة لما كان الاجمال والتفصيل لعظم ما كانا فيه وتفاقمه جداً ، ألا ترى كيف يضرب المثل ببلاء أيوب عليه السلام حيث كان في النفس والأهل والمال واستمر إلى ما شاء الله تعالى وكيف وصف الله تعالى ما نجى الله سبحانه منه نوحاً عليه السلام حيث قال عز وجل (فنجيناه وأهله من الكرب العظيم) ولا كذلك ما كان فيه ذوالنون . وزكريا عليهما السلام بالنسبة إلى ذلك فلذا جرى في آيتيهما بالواو وهي وإن جاءت للتفسير لكن مجيء الفاء لذلك أكثر ، ولا يبعد عندي ماذكره الحفاجي في هذه الآية من كون الاستجابة عبارة عن قبول توبته عليه السلام والتنجية زيادة إحسان على مطلوبه ويقال فيما سيأتى ما تستسمعه إن شاء الله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الانجاء الكامل ﴿ تُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ ٨٨ ﴾ من غموم دعوا الله تعالى فيها بالاخلاص لا انجاء أدنى منه .

وقرأ الجحدري (تنجي) مشددا مضارع نجى . وقرأ ابن عامر . وأبو بكر (نجى) بنون واحدة مضمومة وتشديد الجيم واسكان الياء ، واختار أبو عبيدة هذه القراءة على القراءة بنونين لكونها أوفق بالرسم العثماني لما أنه بنون واحدة ، وقال أبو علي في الحجة : روى عن أبي عمرو (نجى) بالادغام والنون لا تدغم في الجيم وإنما أخفيت لأنها ساكنة تخرج من الخياشيم فحذفت من الكتاب وهي في اللفظ ، ومن قال : تدغم فقد غلط لأن هذه النون تخفى مع حروف الفم وتسمى الأحرف الشجرية وهي الجيم والشين والضاد وتبينها لحن فلما أخفى ظن السامع أنه مدغم انتهى .

وقال أبو الفتح ابن جني : أصله تنجي كما في قراءة الجحدري فحذفت النون الثانية لتوالي المثليين والآخرى جرى بها لمعنى والثقل إنما حصل بالثانية وذلك كما حذفت التاء الثانية في (تظاهرون) ولا يضر كونها أصلية وكذا لا يضر عدم اتحاد حركاتها مع حركة النون الأولى فإن الداعي إلى الحذف اجتماع المثليين مع تعذر الادغام فقول أبي البقاء : إن هذا التوجيه ضعيف لوجهين ، أحدهما أن النون الثانية أصل وهي فاء الكلمة فحذفها يبعد جداً ، والثاني أن حركاتها غير حركة النون الأولى فلا يستثقل الجمع بينهما بخلاف (تظاهرون) ليس في حيز القبول ، وإنما امتنع الحذف في (تتجافى) لخوف اللبس بالماضي بخلاف ما نحن فيه لأنه لو كان ماضياً لم يسكن آخره ، وكونه سكن تخفيفاً خلاف الظاهر ، وقيل هو فعل ماض مبني للمالم يسم فاعله وسكنت الياء للتخفيف كما في قراءة من قرأ (وذروا ما بقى من الربا) وقوله :

هو الخليفة فارضوا ما رضى لكم ماضى العزيمة ما في حكمه جنف

ونائب الفاعل ضمير المصدر و (المؤمنين) مفعول به ، وقد أجاز قيام المصدر مقام الفاعل مع وجود المفعول به الأخفش . والكوفيون . وأبو عبيد ، وخرجوا على ذلك قراءة أبي جعفر (ليجزى قوماً) وقوله :

ولو ولدت فقيرة جرو كلب لسب بذلك الكلب الكلابا

والمشهور عن البصريين أنه متى وجد المفعول به لم يقم غيره مقام الفاعل ، وقيل إن (المؤمنين) منصوب باضمار فعل أي وكذلك نجى هو أي الانجاء تنجى المؤمنين ، وقيل هو منصوب بضمير المصدر والكل كما ترى (وزكريا) أي واذكر خبره عليه السلام (إذ نادى ربه رب لا تدّرني فردا) أي وحيدا بلا ولد يرثني كما يشعر به التذييل بقوله تعالى (وأنت خير الوارثين ٨٩) ولو كان المراد بلا ولد يصاحبنه ويعاونني لقليل وأنت خير المعينين ، والمراد بقوله (وأنت خير الوارثين) وأنت خير حتى يبقى بعد ميت ، وفيه مدح له تعالى بالبقاء وإشارة إلى فناء من سواه من الأحياء . وفي ذلك استمطار لسحاب لطفه عز وجل ، وقيل أراد بذلك رد الأمر إليه سبحانه كأنه قال : إن لم ترزقني ولدا يرثني فانت خير وارث فحسبي أنت . واعترض بأنه لا يناسب مقام الدعاء إذ من آداب الداعي أن يدعو بجد واجتهاد وتصميم منه . ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا دعا أحدكم فلا يقل : اللهم اغفر لي إن شئت ارحمني إن شئت ارزقني إن شئت ليعزم مسألته فان الله تعالى يفعل ما يشاء لا مكره له » ، وفي رواية في صحيح مسلم « ولكن ليعزم المسألة وليعزم الرغبة فان الله تعالى لا يتعاظمه شيء أعطاه » ويمكن أن يقال : ليس هذا من قبيل ارزقني إن شئت إذ ليس المقصود منه الا اظهار الرضا والاعتماد على الله عز وجل لو لم يجب دعاءه وليس المقصود من ارزقني إن شئت ذلك فتأمل .

(فَاسْتَجَبْنَا لَهُ) دعاءه (وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى) وقد مريبان كيفية ذلك (وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ) أي أصلحناها للعاشره بتحسين خلقها وكانت سيئة الخلق طويلة اللسان كما روى عن ابن عباس . وعطاء بن أبي رباح . ومحمد ابن كعب القرظي . وعون بن عبد الله أو أصلحناها له عليه السلام برد شبابها اليها وجعلها ولودا وكانت لا تلد كما روى عن ابن جبير . وقتادة ، وعلى الأول تكون هذه الجملة عطفًا على جملة (استجبنا) لأنه عليه السلام لم يدع بتحسين خلق زوجته .

قال الخفاجي : ويجوز عطفها على (وهبنا) وحينئذ يظهر عطفه بالواو لأنه لما فيه من الزيادة على المطلوب لا يعطف بالفاء التفصيلية ، وعلى الثاني العطف على (وهبنا) وقدم هبة يحيى مع توقفها على إصلاح الزوج للولادة لأنها المطلوب الأعظم ، والواو لا تقتضى ترتيبا فلا حاجة لما قيل : المراد بالهبة إرادتها ، قال الخفاجي : ولم يقل سبحانه : فرهبنا لأن المراد الامتنان لا التفسير لعدم الاحتياج اليه مع أنه لا يلزم التفسير بالفاء بل قد يكون العطف التفسيري بالواو انتهى ، ولا يخفى ما فيه فتدبر ، وقوله تعالى : (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ) تعليل لما فصل من فنون احسانه المتعلقة بالأنبياء المدكورين سابقا عليهم السلام ، فضمائر الجمع للأنبياء المتقدمين ، وقيل : لزكريا . وزوجه . ويحيى ، والجملة تعليل لما يفهم من الكلام من حصول القربى والزلفى والمراتب العالية لهم أو استئناف وقع جوابا عن سؤال تقديره ما حالهم ؟ والمعول عليه ما تقدم ، والمعنى إنهم كانوا يجحدون ويرغبون في أنواع الأعمال الحسنة وكثيرا ما يتعدى أسرع بنى لما فيه من معنى الجود والرغبة فليست في معنى إلى أو للتعليل ولا الكلام من قبيل * يجرح في عراقبها فصلى * (وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا) أي راغبين في نعمنا وراهبين من نقمنا أو راغبين في قبول أعمالهم وراهبين من ردها ، فرغبا ورهبا مصدران في موضع

الحال بتأويلها باسم الفاعل ، ويجوز أن يكون ذلك بتقدير مضاف أى ذوى رغب ، ويجوز إبقاؤهما على الظاهر مبالغة ، وجوز أن يكونا جمعين كخدم جمع خادم لكن قالوا . إن هذا الجمع مسموع فى الفاظ نادرة ، وجوز أن يكونا نصباً على التعليل أى لأجل الرغبة والرغبة ، وجوز أبو البقاء نصبهما على المصدر نحو قعدت جلوساً وهو كما ترى •

وحكى فى مجمع البيان أن الدعاء رغبة يبطون الآكف ورغبة بظهورها ، وقد قال به بعض علمائنا ، والظاهر أن الجملة معطوفة على جملة (يسارعون) فهى داخلية معها فى حيز (كانوا) ، وفى عدم إعادتها رمز إلى أن الدعاء المذكور من توابع تلك المسارعة ، وقرأت فرقة (يدعوناً) بحذف نون الرفع ، وقرأ طلحة (يدعوناً) بنون مشددة أدغم نون الرفع فى نون ضمير النصب ، وقرأ (رغباً ورهباً) بفتح الراء واسكان ما بعدها و(رغباً ورهباً) بالضم والاسكان ﴿ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ٩٠ ﴾ أى مخبتين متضرعين أودائى الوجل ، وحاصل التعليل أنهم نالوا من الله تعالى ما نالوا بسبب اتصافهم بهذه الخصال الحميدة •

وقوله تعالى ﴿ وَآتَىٰ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾ نصب نصب نظائره السابقة ، وقيل رفع على الابتداء والخبر محذوف أى بما يتلى عليكم أو هو قوله تعالى ﴿ فَتَفْخَنَّا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا ﴾ والفاء زائدة عند من يحيزه ، والمراد بالموصول مريم عليها السلام ، والاحصان بمعناه اللغوى وهو المنع مطلقاً ، والفرج فى الأصل الشق بين الشيتين كالفرجة وما بين الرجلين ويكنى به عن السواة وكثر حتى صار كالصريح فى ذلك وهو المراد به هنا عند جماعة أى منعت فرجها من النكاح بقسميه كما قالت (ولم يمسنى بشر ولم أك بغياً) وكان التبتل إذ ذاك مشروعاً للنساء والرجال ، وقيل الفرج هنا جيب قميصها منعت من جبريل عليه السلام لما قرب منها لينفخ حيث لم تعرفه •

وعبر عنها بما ذكر لتفخيم شأنها وتنزيها عما زعموه فى حقها ، والمراد من الروح معناه المعروف ، والاضافة إلى ضميره تعالى للتشريف ، ونفخ الروح عبارة عن الأحياء وليس هناك نفخ حقيقة . ثم هذا الأحياء لعيسى عليه السلام وهو لكونه فى بطنها صح أن يقال : نفخنا فيها فإن ما يكون فيما فى الشيء يكون فيه فلا يازم أن يكون المعنى أحييناها وليس بمراد ، وهذا كما يقول الزمار . نفخت فى بيت فلان وهو قد نفخ فى المزمار فى بيته ، وقال أبو حيان : الكلام على تقدير مضاف أى فنفخنا فى ابنها •

ويجوز أن يكون المراد من الروح جبريل عليه السلام كما قيل فى قوله تعالى (فارسلنا إليها روحنا) ومن ابتدائية وهناك نفخ حقيقة وإسناده إليه تعالى مجاز أى فنفخنا فيها من جهة روحنا ، وكان جبريل عليه السلام قد نفخ من جيب درعها فوصل النفخ إلى جوفها فصيح أن النفخ فيها من غير غبار يحتاج إلى النفخ ، ثم النفخ لازم وقد يتعدى فيقال نفخنا الروح •

وقد جاء ذلك فى بعض الشواذ ونص عليه بعض الأجلة فانكاره من عدم الاطلاع ﴿ وَجَعَلْنَاهَا وَأَبْنَاهَا ﴾ أى جعلنا قصتهما أو حالهما ﴿ آيَةً لِلْعَالَمِينَ ٩١ ﴾ فان من تأمل حالتهما تحقق كمال قدرته عز وجل ، فالمراد بالآية ما حصل بهما من الآية التامة مع تكاثر آيات كل واحد منهما ، وقيل أريد بالآية الجنس الشامل لكل واحد منهما من الآيات المستقلة ، وقيل : المعنى وجعلناهما آية وابنها آية فحذفت الأولى لدلالة الثانية عليها

واستدل بذكر مريم عليها السلام مع الانبياء في هذه السورة على أنها كانت نبيه إذ قرنت معهم في الذكر . وفيه أنه لا يلزم من ذكرهم كونها منهم ولعلها إنما ذكرت لأجل عيسى عليه السلام ، وناسب ذكرهما هنا قصة زكريا وزوجه وابنهما يحيى للقراءة التي بينهم عليهم السلام ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ ﴾ خطاب للناس قاطبة ، والاشارة إلى ملة التوحيد والاسلام وذلك من باب (هذا فراق بيني وبينك) وهذا أخوك تصور المشار اليه في الذهن وأشير اليه ، وفيه أنه متميز أكمل التمييز ولهذا لم يبين بالوصف ، والأمة على ما قاله صاحب المطالع أصلها القوم يجتمعون على دين واحد ثم اتسع فيها حتى أطلقت على نفس الدين ، والأشهر أنها الناس المجتمعون على أمر أو في زمان وأطلاقها على نفس الدين مجاز ، وظاهر كلام الراغب أنه حقيقة أيضا وهو المراد هنا ، وأريد بالجملة الخبرية الأمر بالمحافظة على تلك الملة ومراعاة حقوقها ، والمعنى أن ملة الاسلام ملتكم التي يجب أن تحافظوا على حدودها وتراعوا حقوقها فافعلوا ذلك ، وقوله تعالى ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ نصب على الحال من (أمة) والعامل فيها اسم الاشارة ، ويجوز أن يكون العامل في الحال غير العامل في صاحبها وإن كان الاكثر الاتحاد كما في شرح التسهيل لأبي حيان ، وقيل بدل من (هذه) ومعنى وحدتها اتفاق الانبياء عليهم السلام عاينها أي إن هذه أمتكم أمة غير مختلفة فيما بين الانبياء عليهم السلام بل أجمعوا كلهم عليها فلم يتبدل في عصر من الأعصار كما تبدلت الفروع ، وقيل : معنى وحدتها عدم مشاركة غيرها وهو الشرك لها في القبول وصحة الاتباع .

وجوز أن تكون الاشارة إلى طريقة الانبياء المذكورين عليهم السلام والمراد بها التوحيد أيضا ، وقيل : هي اشارة إلى طريقة ابراهيم عليه السلام والكلام متصل بقصته وهو بعيد جدا ، وأبعد منه بمراحل ما قيل إنها اشارة إلى ملة عيسى عليه السلام والكلام متصل بما عنده كانه قيل وجعلناها وابنها آية العالمين قائلين لهم إن هذه أي الملة التي بعث بها عيسى أمتكم الخ بل لا ينبغي أن يلتفت اليه أصلا ، وقيل : إن (هذه) اشارة إلى جماعة الانبياء المذكورين عليهم السلام والأمة بمعنى الجماعة أي إن هؤلاء جماعتكم التي يازمكم الاقتداء بهم مجتمعين على الحق غير مختلفين ، وفيه جهة حسن كما لا يخفى ، والأول أحسن وعليه جمهور المفسرين وهو المروي عن ابن عباس . ومجاهد . وقتادة ، وجوز بعضهم كون الخطاب للمؤمنين كافة ، وجعله الطيبي للمعاندین خاصة حيث قال في وجه ترتيب النظم الكريم : إن هذه السورة نازلة في بيان النبوة وما يتعلق بها والمخاطبون المعاندون من أمة محمد ﷺ فلما فرغ من بيان النبوة وتكريره تقريراً ومن ذكر الانبياء عليهم السلام مسلياً عاد إلى خطابهم بقوله تعالى شأنه (إن هذه أمتكم) الخ أي هذه الملة التي كررتها عليكم ملة واحدة اختارها لكم لتمسكوا بها وبعبادة الله تعالى والبقول بالتوحيد وهي التي أدعوكم اليها لتمضوا عليها بالنواجذ لأن سائر الكتب نازلة في شأنها والانبياء كلهم مبعثون للدعوة اليها ومتفقون عليها ، ثم لما علم اصرارهم قيل (وتقطعوا) الخ ، وحاصل المعنى الملة واحدة والرب واحد والانبياء عليهم السلام متفقون عليها وهؤلاء البعداء جعلوا أمر الدين الواحد فيما بينهم قطعاً كما يتوزع الجماعة الشيء الواحد انتهى ، والظاهر العموم ، وأمر النظم عليه يؤخذ من كلام الطيبي بادنى التفات . وقرأ الحسن (أمتكم) بالنصب على أنه بدل من (هذه) أو عطف بيان (م - ١٢ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

عليه و (أمة واحدة) بالرفع على أنه خبر إن . وقرأ هو أيضا وابن اسحق . والاشهب العقيلي . وأبو حيوة . وابن أبي عبيدة . والجعفي . وهرون عن أبي عمرو . والزعفراني برفعهما على أنهما خبرا إن ، وقيل : الاول خبر والثاني بدل منه بدل نكرة من معرفة أو هو خبر مبتدا محذوف أي هي أمة واحدة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أي أنا الهكم اله واحد ﴿ فَأَعْبُدُونِ ٩٣ ﴾ خاصة ؛ وتفسير الرب بالاله لأنه رتب عليه الامر بالعبادة ، والدلالة على الوحدة من حدة الملة ، وفي لفظ الرب اشعار بذلك من حيث أن الرب وإن توهم جواز تعدده في نفسه لا يمكن أن يكون لكل مربوب الارب واحد لأنه مفيض الوجود وكالاته معا ، وفي العدول إلى لفظ الرب ترجيح جانب الرحمة وأنه تعالى يدعوهم إلى عبادته بلسان الترغيب والبسط قاله في الكشف ٥

﴿ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ ﴾ أي جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعا على أن تقطع مضمن معنى الجعل فلذا تعدى إلى (أمرهم) بنفسه ، وقال أبو البقاء : تقطعوا أمرهم أي في أمرهم أي تفرقوا ، وقيل : عدى بنفسه لأنه بمعنى قطعوا أي فرقوا ، وقيل : (أمرهم) تمييز محول عن الفاعل أي تقطع أمرهم انتهى ، وما ذكر أولا أظهر وأمر التمييز لا يخفى على ذي تمييز ، ثم أصل الكلام وتقطعتم أمركم بينهم على الخطاب فالتفت إلى الغيبة لينعى عليهم ما فعلوا من التفرق في الدين وجعله قطعا موزعة وينتهي ذلك إلى الآخرين كأنه قيل ألا ترون إلى عظم ما ارتكب هؤلاء في دين الله تعالى الذي أجمعت عليه كافة الانبياء عليهم السلام وفي ذلك ذم للاختلاف في الاصول ٥

﴿ كُلٌّ ﴾ أي كل واحدة من الفرق المتقطعة أو كل واحد من آحاد كل واحدة من تلك الفرق ﴿ أَلَيْسَ أَرَأَيْتُمْ أَنَّهُ ﴾ بالبعث لا إلى غيرنا فنجازيهم حينئذ بحسب أعمالهم ، ولا يخفى ما في الجملة من الدلالة على الثبوت والتحقيق ٥

وقوله تعالى ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ ﴾ تفصيل للجزاء أي فمن يعمل بعض الصالحات أو بعضا من الصالحات ﴿ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ بما يجب الايمان به ﴿ فَلَا تُكْفِرُوا بِلِسَانِكُمْ ﴾ أي لا حرمان لثواب عمله ذلك ، عبر عنه بالكفران الذي هو ستر النعمة وجحودها لبيان كمال نزاهته تعالى عنه بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من القبائح ، وإبراز الاثابة في معرض الامور الواجبة عليه تعالى ونفى نفى الجنس المفيد للعموم للبالغ في التنزيه ، والظاهر أن التركيب على طرز «لأمانع لما أعطيت» والكلام فيه مشهور بين علماء العربية ؛ وعبر عن العمل بالسعي لاظهار الاعتداد به ، وفي حرف عبد الله (فلا كفر) والمعنى واحد ﴿ وَإِنَّا لَهُ ﴾ أي لسعيه ، وقيل : الضمير لمن وليس بشيء ﴿ كَاتِبُونَ ٩٤ ﴾ أي مثبتون في صحيفة عمله لا يضيع بوجه ما ، واستدل بالآية على أن قبول العمل الصالح مطلقا مشروط بالايمان وهو قول لبعضهم ، وقال آخرون : الايمان شرط لقبول ما يحتاج إلى النية من الاعمال ، وتحقيقه في موضعه ٥

﴿ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ ﴾ أي على أهل قرية قال كلام على تقديره ضاف أو القرية مجاز عن أهلها . والحرام مستعار للمتنع وجوده بجامع أن كل واحد منهما غير مرجو الحصول ، وقال الراغب : الحرام الممنوع منه إما بتسخير إلهي وإما بمنع قهري وإما بمنع العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يرسم أمره ، وذكر أنه قد حمل في هذه الآية على التحريم بالتسخير كما في قوله تعالى : (وحرما عليه المراضع) وقرأ أبو حنيفة وحمزة والاسائي . وأبو بكر . وطلحة والاعمش . وأبو عمرو في رواية (وحرم) بكسر الحاء وسكون الراء ٥

وقرأ قتادة . ومطر الوراق . ومحبوب عن أبي عمرو بفتح الحاء وسكون الراء ، وقرأ عكرمة (وحرم) الحاء وكسر الراء والتنوين . وقرأ ابن عباس . وعكرمة أيضا . وابن المسيب . وقاتدة أيضا بكسر الراء وفتح الحاء والميم على المضى . وقرأ ابن عباس . وعكرمة بخلاف عنهما . وأبو العالية . وزيد بن علي بضم الراء وفتح الحاء والميم على المضى أيضا ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قرأ بفتح الحاء والراء والميم على المضى أيضا . وقرأ اليماني (وحرم) بضم الحاء وكسر الراء مشددة وفتح الميم على أنه فعل ماض مبنى لما لم يسم فاعله .

(أَهْلَكْنَاهَا) أى قدرنا هلاكها أو حكمنا به فى الازل لغاية طغيانهم وعتوهم فيما لا يزال *

وقرأ السلى . وقاتدة (أهلكتها) بقاء المتكلم ، وقوله تعالى : (أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ٩٥) فى تأويل اسم مرفوع على الابتداء خبره (حرام) قال ابن الحاجب فى أماليه : ويجب حينئذ تقديمه لما تقرر فى النحو من أن الخبر عن أن يجب تقديمه ، وجوز أن يكون (حرام) مبتدأ و (أنهم) فاعله سد مسد خبره وإن لم يعتمد على نفي أو استفهام بناء على مذهب الاخفش فانه لا يشترط فى ذلك الاعتماد خلافا للجمهور كما هو المشهور . وذهب ابن مالك أن رفع الوصف الواقع مبتدأ لمكتفى به عن الخبر من غير اعتماد جائز بلا خلاف وإنما الخلاف فى الاستحسان وعدمه فسيبويه يقول : هو ليس بحسن والاخفش يقول : هو حسن وكذا الكوفيون كما فى شرح التسهيل ؛ والجملة لتقرير ما قبلها من قوله تعالى (كل الينا راجعون) وما فى أن من معنى التحقيق معتبر فى النفي المستفاد فى (حرام) لا فى المنفى أى تمتنع البتة عدم رجوعهم الينا للجزاء لأن عدم رجوعهم المحقق ممتنع ، وتخصيص امتناع عدم رجوعهم بالذكر مع شمول الامتناع لعدم رجوع الكل حسبا نطق به قوله تعالى (كل الينا راجعون) لأنهم المنكرون للبعث والرجوع دون غيرهم ، وهذا المعنى يحكى عن أبى مسلم بن بحر ، ونقله أبو حيان عنه لكنه قال : إن الغرض من الجملة على ذلك ابطال قول من ينكر البعث ، وتحقيق ما تقدم من أنه لا كفران لسعى أحد وأنه يجزى على ذلك يوم القيامة ، ولا يخفى ما فيه . وقال أبو عتبة : المعنى و تمتنع على قرية قدرنا هلاكها أو حكمنا به رجوعهم الينا أى توبتهم على أن (لا) سيف خطيب مثلها فى قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد) فى قول ، وقيل (حرام) بمعنى واجب كما فى قول الخنساء :

وان حراما لا أرى الدهر باكيا على شجوة الابكيت على صخر

ومن ذلك قوله تعالى (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم أن لا تشرکوا) الخ فان ترك الشرك واجب ، وعلى هذا قال مجاهد . والحسن (لا يرجعون) لا يتوبون عن الشرك .

وقال قتادة . ومقاتل : لا يرجعون إلى الدنيا ، والظاهر على هذا أن المراد بأهلكناها أوجدنا أملا كهابا بالفعل ، والمراد بالهلاك الهلاك الحسى ، ويجوز على القول بأن المراد بعدم الرجوع عدم التوبة أن يراد به الهلاك المعنوى بالكفر والمعاصى . وقرئ (إنهم) بكسر الهمزة على أن الجملة استئناف تعليل لما قبلها ؛ فحرام خبر مبتدأ محذوف أى حرام عليها ذلك وهو ما ذكر فى الآية السابقة من العمل الصالح المشفوع بالایمان والسعى المشكور ثم علل بقوله تعالى (إنهم لا يرجعون) عمائم عليه من الكفر فكيف لا يمتنع ذلك ، ويجوز حمل الكلام على قراءة الجمهور بالفتح على هذا المعنى محذوف حرف التعليل أى لأنهم لا يرجعون . والزجاج قدر المبتدأ فى ذلك أن يتقبل عملهم فقال : المعنى وحرام على قرية حكمنا بهلاكها أن يتقبل عملهم لأنهم لا يتوبون

ودل على ذلك قوله تعالى قبل : (فلا كفران لسعیه) حيث أن المراد منه يتقبل عمله و (حتى) في قوله تعالى :
 ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ ﴾ ابتدائية والكلام بعدها غاية لما يدل عليه ما قبلها كأنه قيل : يستمرون
 على ما هم عليه من الهلاك حتى إذا قامت القيامة يرجعون اليها ويقولون يا ويلنا الخ أو غاية للحرمة أي يستمر
 امتناع رجوعهم إلى التوبة حتى إذا قامت القيامة يرجعون إليها وذلك حين لا ينفعهم الرجوع أو غاية لعدم
 الرجوع عن الكفر أي لا يرجعون عنه حتى إذا قامت القيامة يرجعون عنه وهو حين لا ينفعهم ذلك ، وهذا بحسب
 تعدد الأقوال في معنى الآية المتقدمة والتوزيع غير خفي ، وقال ابن عطية : حتى متعلقة بقوله تعالى : (تقطعوا) الخ
 قال أبو حيان : وفيه بعد من كثرة الفصل لكنه من جهة المعنى جيد ، وحاصله أنهم لا يزالون مختلفين
 غير مجتمعين على دين الحق إلى قرب مجيء الساعة فإذا جاءت الساعة انقطع ذلك الاختلاف وعلم الجميع أن
 مولاهم الحق وأن الدين المنجي كان دين التوحيد ، ونسبة الفتح إلى يأجوج ومأجوج مجاز وهي حقيقة
 إلى السد أو الكلام على حذف المضاف وهو السد وإقامة المضاف إليه مقامه . وقرأت فرقة (فتحت) بالتشديد ،
 وتقدم الكلام في يأجوج ومأجوج ﴿ وَهُمْ ﴾ أي يأجوج ومأجوج ، وقيل الناس وروى عن مجاهد
 ﴿ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ ﴾ أي مرتفع من الأرض كجبل وأكمة . وقرأ ابن عباس (حدث) بالجيم والهاء المثلثة وهو
 القبر ، وهذه القراءة تؤيد رجوع الضمير إلى الناس ، وقرئ بالجيم والفاء وهي بدل الراء عند تميم ولا يختص
 أبدالها عندهم في آخر الكلمة فانهم يقولون مغثور مكان مغفور ﴿ يَنْسُلُونَ ٩٦ ﴾ أي يسرعون ، وأصل
 النسلان بفتحيتين مقارنة الخطو مع الأسراع ، قيل ويختص وضعا بالذئب وعليه يكون مجازا هنا . وقرأ ابن
 اسحق . وأبو السمال بضم السين ﴿ وَاقْتَرَبَ ﴾ أي قرب ، وقيل هو أبلغ في القرب من قرب ﴿ الْوَعْدُ الْحَقُّ ﴾
 وهو ما بعد النفخة الثانية من البعث والحساب والجزاء لا النفخة الأولى ، والجملة عطف على (فتحت
 يأجوج) ثم ان هذا الفتح في زمن نزول عيسى عليه السلام من السماء وبعد قتله الدجال عند باب لد الشرقي ،
 فقد أخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه من حديث طويل « ان الله تعالى يوحى
 إلى عيسى عليه السلام بعد ان يقتل الدجال اني قد اخرجت عبادا من عبادي لا يدان لك بقتالهم فحرز عبادي
 إلى الطور فيبعث الله تعالى يأجوج ومأجوج وهم كما قال الله تعالى (من كل حدب ينسلون) فيرغب عيسى
 عليه السلام وأصحابه إلى الله عز وجل فيرسل عليهم نغفا في رقابهم فيصبحون موتى كموت نفس واحدة
 فيهبط عيسى عليه السلام وأصحابه فيرسل عليهم طيرا كاعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله تعالى
 ويرسل الله عز وجل مطرا لا يكن منه نبت مدر ولا وبر اربعين يوما فيغسل الأرض حتى يتركها زلقة ويقال
 للأرض انبتى ثمرتك فيومئذ يأكل النفر من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى ان اللقحة من
 الابل لتكفي الفئام من الناس واللقحة من البقر تكفي الفخذ والشاة من الغنم تكفي البيت فبينما هم على ذلك إذ
 بعث الله تعالى ريحا طيبة تحت آباطهم فتقبض روح كل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الجمر وعليهم
 تقوم الساعة » وجاء من حديث رواه أحمد . وجماعة « ان الساعة بعد ان يهلك يأجوج ومأجوج كالحامل
 المت لا يدري أهلها حتى تفجأهم بولادها ليلا أو نهارا » وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال : ذكر لنا أن

الذي ﷺ قال « لو نتجت فرس عند خروجهم ما ركب فلوها حتى تقوم الساعة » وهذا مبالغة في القرب كالخبر الذي قبله .

(فَآذَاهِيَ شَاخِصَةً أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) جواب الشرط ، وإذا لل مفاجأة وهي تسد مسد الفاء الجزائية في الربط وليست عوضا عنها فمتى كانت الجملة الاسمية الواقعة جزاء مقترنة به لم تحتج إلى الفاء نحو (إذا هم يقنطون) وإذا جىء بهما معاً كما هنا يتقوى لربط ، والضمير للقصة والشأن وهو مبتدأ و (شاخصة) خبر مقدم و (أبصار) مبتدأ مؤخر ، والجملة خبر الضمير ، ولا يجوز أن يكون (شاخصة) الخبر و (أبصار) مرفوعا به لأن خبر الضمير الشأن لا يكون إلا جملة مصرحا بحزمها ، وأجاز بعض الكوفيين كونه مفردا فيجوز ما ذكر عنده . وعن الفراء أن « هي » ضمير الأبصار فهو ضمير مبهم يفسره ما في حيز خبره ، وعود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مثل ذلك جائز عند ابن مالك . وغيره كما في ضمير الشأن ، ومن ذلك قوله :

• هو الجد حتى تفضل العين أختها • بل نقل عن الفراء أنه متى دل الكلام على المرجع وذكرك بعده ما يفسره وإن لم يكن في حيز خبره لا يضر تقدمه ، وأنشد قوله :

فلا وأبيها لا تقول خليلتي ألاف عنى مالك بن أبي كعب

ونقل عنه أيضا أن (هي) ضمير فصل وعماد يصلح موضعه هو وأنشد قوله :

ثوب ودينار وشاة ودرهم فهل هو مرفوع مما ههنا رأس

وهذا لا يتمشى إلا على أحد قولى الكسائى من إجازته تقديم الفصل مع الخبر على المبتدأ وقول من أجاز . وانه قبل خبر نكرة ، وذكر الثعالب أن الكلام قد تم عند قوله تعالى : (فاذا هي) أى فاذا هي أى الساعة حاصله أو بارزة أو واقعة ثم ابتدئ فقيل (شاخصة أبصار الذين كفروا) وهو وجه متكلف متنافر التركيب ، وقيل : جواب الشرط (اقتراب) والواو سيف خطيب . ونقل ذلك في مجمع البيان عن الفراء •

ونقل عن الزجاج أن البصريين لا يجوزون زيادة الواو وأن الجواب عندهم قوله تعالى : (يَا وَيْلَتَا) أى القول المقدر قبله فانه بتقدير قالوا يا ويلتنا ، ومن جعل الجواب ما تقدم قدر القول ههنا أيضا وجعله حالا من الموصول يقولون أو قائلين «يا ويلتنا» وجوز كون جملة يقولون يا ويلتنا استئنافا وشخصا لأبصار رفع أجفانها إلى فوق من دون أن تطرف وذلك للكفرة يوم القيامة من شدة الهول ، وأرادوا من نداء الويل التحسر وكأنهم قالوا : يا ويلتنا تعال فهذا أوان حضورك (قَدْ كُنَّا) فى الدنيا (فى غَفْلَةٍ) تامة (مِنْ هَذَا) الذى دهمنا من البعث والرجوع اليه عز وجل للجزاء ، وقيل : من هذا اليوم ولم نعلم أنه حق (بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ٩٧) اضرب عن وصف أنفسهم بالغفلة أى لم تكن فى غفلة منه حيث نهيها عليه بالآيات والنذر بل كنا ظالمين بترك الآيات والنذر مكذبين بها أو ظالمين لأنفسنا بتعريضها للعذاب الخالد بالكذب •

وقوله تعالى (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) خطاب لكفار مكة وتصريح بمآل أمرهم مع كونه معلوما مما سبق على وجه الاجمال مبالغة فى الانذار وإزاحة الاعذار ، فإعبارة عن أصنامهم ، والتعبير عنها بما على بابها لأنها على المشهور لما لا يعقل فلا يرد أن عيسى . وعزيرا . والملائكة عليهم الصلاة والسلام

عبدوا من دون الله تعالى مع أن الحكم لا يشملهم ، وشاع أن عبد الله بن الزبيري (١) القرشي اعترض بذلك قبل اسلامه على رسول الله ﷺ فقال له عليه الصلاة والسلام : يا غلام ما أجملك بلغة قومك لاني قلت (وما تعبدون) وما لم يقل ولم أقل ومن تعبدون . وتلقبه ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف بأنه اشهر على السنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم (٢) وهو لا أصل له ولم يوجد في شيء من كتب الحديث مسنداً ولا غير مسند ، والوضع عايه ظاهر والعجب ممن نقله من المحدثين انتهى ، وبشكل على ما قلنا ما أخرجه أبو داود في ناسخه . وابن المنذر . وابن مردويه . والطبراني عن ابن عباس قال : لما نزل (إنكم وما تعبدون) الخ شق ذلك على أهل مكة وقالوا : أتشتتم آلهتنا فقال ابن الزبيري : أنا أخصم لكم محمداً ادعوه لي فدعى عليه الصلاة والسلام فقال : يا محمد هذا شيء لآلهتنا خاصة أم لكل من عبد من دون الله تعالى ؟ قال : بل لكل من عبد من دون الله تعالى فقال ابن الزبيري : خصمت ورب هذه البنية - يعني الكعبة - ألسنت تزعم يا محمد أن عيسى عبد صالح وأن عزيزاً عبد صالح وأن الملائكة صالحون ؟ قال : بلى قال : فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيزاً وهذه بنو مليح (٣) تعبد الملائكة فضج أهل مكة وفرحوا فنزات (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الخ (ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون) الخ ، وجاء في روايات أخر ما يعضده فإن ظاهر ذلك أن ما هنا شامل للعقلاء وغيرهم . وأجيب بأن الشمول للعقلاء الذي ادعاه رسول الله ﷺ كان بطريق دلالة النص بجامع الشركة في المعبودية من دون الله تعالى فلما أشار ﷺ إلى عموم الآية بطريق الدلالة اعترض ابن الزبيري بما اعترض وتوهم أنه قد بلغ الغرض فتولى الله تعالى الجواب بنفسه بقوله عز وجل (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية . وحاصله تخصيص العموم المفهوم من دلالة النص بما سوى الصالحاء الذين سبقت لهم الحسنى فيبقى الشياطين الذين عبدوا من دون الله سبحانه داخلين في الحكم بحكم دلالة النص فيفيد النص بعد هذا التخصيص عبارة ودلالة حكم الاصنام والشياطين ويندفع الاعتراض ، وقال بعضهم : ان (ما) تعم العقلاء وغيرهم وهو مذهب جمهور أئمة اللغة كما قال العلامة الثاني في التلويح ، ودليل ذلك النص والاطلاق . والمعنى . أما النص فقوله تعالى (وما خلق الذكر والاثني) وقوله سبحانه (والسماء وما بناها) وقوله سبحانه (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وأما الاطلاق فمن وجهين ، الأول أن (ما) قد تطلق بمعنى الذي باتفاق أهل اللغة والذي يصبح اطلاقه على من يعقل بدليل قوله لهم الذي جاء زيد فما كذلك ، الثاني أنه يصح أن يقال ما في داري من العبيد أحرار ، وأما المعنى فمن وجهين أيضاً ، الأول أن مشركي قريش كما جاء من عدة طرق عن ابن عباس لما سمعوا هذه الآية اعترضوا بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام . وهم من فصحاء العرب فلم يفهموا العموم لما اعترضوا ، الثاني أن (ما) لو كانت مختصة بغير العالم لما احتجج إلى قوله تعالى (من دون الله) وحيث كانت بعمومها متناولة له عز وجل احتجج إلى التقييد بقوله سبحانه (من دون الله) وحيث تدل الآية شاملة عبادة لاولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام ويكون الجواب الذي تولاها الله تعالى بنفسه جواباً بالتخصيص ، وفي ذلك حجة للشافعي في قوله بجواز تخصيص العام بكلام مستقل متراخ خلافاً للحنفية . وأجيب بأن ما ذكر من النصوص والاطلاقات فغايتها جواز اطلاق (ما) على من يعلم ولا يلزم من ذلك

(١) أي سيء الخلق اه منه (٢) كشرح المواقف وغيره مما لا يحصى اه منه (٣) بالتصغير بطن من خزاعة اه منه

أن تكون ظاهرة فيه أو فيما يعمه بل هي ظاهرة في غير العالم لاسيما هنا لأن الخطاب مع عبدة الأصنام وإذا كانت ظاهرة فيما لا يعقل وجب تنزيلها عليه ، وما ذكر من الوجه الأول في المعنى فليس بنص في أن المعترضين إنما اعترضوا لفهمهم العموم من (ما) وضعا لجواز أن يكون ذلك لفهمهم إياه من دلالة النص كما مر ، وما ذكر من الوجه الثاني من عدم الاحتياج إلى قوله تعالى (من دون الله) فانما يصح أن لو لم تكن فيه فائدة ، وفائدته مع التأكيد تقبيح ما كانوا عليه ، وإن سلمنا أن (ما) حقيقة فيمن يعقل فلا نسلم أن بيان التخصيص لم يكن مقارنا للآية فإن دليل العقل صالح للتخصيص خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين ، والعقل قد دل على امتناع تعذيب أحد بجرم صادر من غيره اللهم إلا أن يكون راضيا بجرم ذلك الغير ، وأحد من العقلاء لم يخطر بباله رضا المسيح . وعزير . والملائكة عليهم السلام بعبادة من عبدهم ومماثل هذا الدليل العقلي فلا نسلم عدم مقارنته للآية ، وأما قوله تعالى (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية فانما ورد تأكيداً بضم الدليل الشرعي إلى الدليل العقلي مع الاستغناء عن أصله أما أن يكون هو المستقل بالبيان فلا ، وعدم تعرضه صلى الله عليه وسلم للدليل العقلي لم يكن لأنه لم يكن بل لأنه عليه الصلاة والسلام لما رآهم لم يلتفتوا إليه وأعرضوا عنه فاعترضوا بما اعترضوا مع ظهوره انتظار ما يقويه من الدليل السمعي أو لأن الوحي سبقه عليه الصلاة والسلام فنزلت الآية قبل أن يذهبهم على ذلك ، وقيل : إنهم تعنتوا بنوع من المجاز فنزل ما يدفعه ، وقيل : إن هذا خبر لا تكليف فيه والاختلاف في جواز تأخير البيان مخصوص بما فيه تكليف ، وفيه نظر ، وقال العلامة ابن السكال : لا خلاف بيننا وبين الشافعي في قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل . تراخ إنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي أو نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج بقوله تعالى (وماتعبدون من دون الله) لأن الثابت به على تقدير التمام قصر العام بالمتراخي والخلاف فيما وراءه والله ليل قاصر عن بيانه وللاجواب بأن ماتعبدون لا يتناول عيسى . وعزيرا والملائكة عليهم السلام لأن (ما) لغير العقلاء لما أنه على خلاف ما عليه الجمهور بل لأنهم ما عبدوا حقيقة على ما أفصح عنه صلى الله عليه وسلم حين قال ابن الزبيري : أليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو ماريح عبدوا الملائكة بقوله صلى الله عليه وسلم : بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فقوله تعالى (إن الذين) الآية لدفع ذهاب الوهم إلى التناول لهم نظرا إلى الظاهر •

وجوابه صلى الله عليه وسلم بذلك مما رواه ابن مردويه . والواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفيه فانزل الله تعالى (إن الذين سبقت) الآية ، وعلى وفق هذا ورد جواب الملائكة عليهم السلام في قوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) والجمع بين هذه الرواية والرواية السابقة أنه صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر لابن الزبيري أن الآية عامة لكل من عبد من دون الله تعالى بطريق دلالة النص وقال ابن الزبيري : أليس اليهود الخ ذكر عدم تناولها المذكورين عليهم السلام من حيث أنهم لم يشاركوا الأصنام في المعبودية من دون الله تعالى لعدم أمرهم ولا رضاهم بما كان الكفرة يفعلون ، وأعل فيه رمزا خفيا إلى الدليل العقلي على عدم مؤاخذتهم ثم نزلت الآية تأكيدا لعدم التناول ، لكن لا يخفى أن هذه الرواية إن صحت تقتضى أن لا تكون الأصنام معبودة أيضا لأنها لم تأمرهم بالعبادة فلا تكون (ما) مطلقة عليها بل على الشياطين بناء على أنها هي الآمرة الراضية بذلك فهي معبوداتهم ، ولذا قال إبراهيم عليه السلام (يا أبت لا تعبد الشيطان) مع أنه كان يعبد الأصنام ظاهرة

ووجه إطلاقها عليها بناء على أنها ليست لذوى العقول أنها أجريت مجرى الجمادات لكفرها، وفي قوله صلى الله عليه وسلم التي أمرتهم دون الذين أمرتهم إشارة إلى ذلك، ثم في عدم تناول الآية الاصنام هنا من البعد ما فيه فاعمل هذه الرواية لم تثبت، ولمولانا أبي السعود كلام مبناه خبر أنه صلى الله عليه وسلم رد على ابن الزبير بقوله ما أجملك بلغة قومك الخ، وقد علمت ما قاله الحافظ ابن حجر فيه وهو أمثاله المعول عليهم في أمثال ذلك فلا ينبغي الاغترار بذكره في أحكام الآمدى. وشرح المواقف. وفصول البدائع للفنارى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فها ولا كصدا. ومرعى ولا كالسعدان. وأورد على القول بأن العموم بدلالة النص والتخصيص بما نزل بعد حديث الخلاف في التخصيص بالمستقل المتراخى ويعلم الجواب عنه مما تقدم، وقيل هنا زيادة على ذلك. إن ذلك ليس من تخصيص العام المختلف فيه لأن العام هناك هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا وهو ظاهر فيما فيه الدلالة عبارة والعموم هنا إما فهم من دلالة النص، ولا يخفى أن الأمر المانع من التأخير ظاهر في عدم الفرق فتدبر فالمقام حرى به، والحصب ما يرمى به وتهيج به النار من حصبه إذا رماه بالحصباء وهى صغار الحجارة فهو خاص وضما عام استعمالا. وعن ابن عباس أنه الخطب بالزنجية. وقرأ على. وأبى. وعائشة وابن الزبير. وزيد بن علي رضى الله تعالى عنهم (حطب) بالطاء. وقرأ ابن أبي السميع. وابن أبي عمير. ومحبوب. وأبو حاتم عن ابن كثير (حصب) بالكان الصاد، ورويت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وهو مصدر وصف به للبالغة، وفي رواية أخرى عنه أنه قرأ (حضب) بالضاد المعجمة المفتوحة، وجاء عنه أيضا أسكانها وبه قرأ كثير عزة، ومعنى الكل واحد وهو معنى الحصب بالصاد ﴿أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ٩٨﴾ استئناف نحوى مؤكد لما قبله أو بدل من (حصب جهنم) وتبدل الجملة من المفرد ولا يضر كونه في حكم النتيجة، وجوز أبو البقاء كون الجملة حالا من (جهنم) وهو كما ترى، واللام معوضة من على للدلالة على الاختصاص وأن ورودهم لأجلها، وهذا مبنى على أن الأصل تعدى الورد إلى ذلك بعلى كما أشار إليه في القاموس بتفسيره بالاشراف على الماء وهو فى الاستعمال كثير وإلا فقد قيل إنه متعدد بنفسه كما فى قوله تعالى (وردوها) فاللام للتقوية لكون المعمول مقدما والعامل فرعى، وقيل إن اللام بمعنى إلى كما فى قوله تعالى (بأن ربك أوحى لها) وليس بذلك.

والظاهر أن الورد هنا ورود دخول والخطاب للكفرة وما يعبدون تغليا ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءَ آلِهَةً﴾ كما تزعمون أيها العابدون أيها ﴿مَا وَرَدُوهَا﴾ وحيث تبين ورودهم أيها على أنهم وجه حيث أنهم حصب جهنم امتنع كونهم آلهة بالضرورة، وهذا ظاهر فى أن المراد مما يعبدون الاصنام لا الشياطين لأن المراد به اثبات نقيض ما يدعونه وهم يدعون إلهية الاصنام لا إلهيتها حتى يحتج بوردوها النار على عدمها، نعم الشياطين التى تعبد داخلية فى حكم النص بطريق الدلالة فلا تغفل.

﴿وَكُلٌّ﴾ من العبدية والمعبودين ﴿فِيهَا خَالِدُونَ ٩٩﴾ باقون إلى الأبد ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ﴾ هو صوت نفس المغموم يخرج من أقصى الجوف، وأصل الزفر كما قال الراغب: ترديد النفس حتى تنتفخ منه الضلوع، والظاهر أن ضمير (لهم) للكل أعنى العبدية والمعبودين، وفيه تغليب العقلاء على غيرهم من الاصنام حيث

جىء بضمير العقلاء راجعا إلى الكل ، ويجرى ذلك في (خالدون) أيضا ، وكذا غلب من يتأتى منه الزفير ممن فيه حياة على غيره من الأصنام أيضا حيث نسب الزفير للجميع ، وجوز أن يجعل الله تعالى للأصنام التي عبدت حياة فيكون حالها حال من معها ولها ما لهم فلا تغليب ، وقيل : الضمير للمخاطبين في (إنكم) خاصة على سبيل الالتفات فلا حاجة إلى القول بالتغليب أصلا . ورد بأنه يوجب تنافر النظم الكريم ألا ترى قوله تعالى : (أنتم لها واوردون) كيف جمع بينهم تغليبا للمخاطبين فلو خص (لهم فيها زفير) لزم التفكيك ، وكذا الكلام في قوله تعالى : ﴿ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ۝ ١٠٠ ﴾ أى لا يسمع بعضهم زفير بعض لشدة الهول وفضاعة العذاب على ما قيل ، وقيل : لا يسمعون لو نودى عليهم لشدة زفيرهم ، وقيل : لا يسمعون ما يسمعون من الكلام إذ لا يكلمون إلا بما يكرهون ، وقيل : إنهم يبتلون بالصمم حقيقة لظاهر قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكا وصما) وهو كما ترى ، وذكر في حكمة إدخال المشركين النار مع معبوداتهم أنها زيادة غمهم برؤيتهم إياها معذبة مثلهم وقد كانوا يرجون شفاعتها ، وقيل : زيادة غمهم برؤيتها معهم وهى السبب في عذابهم فقد قيل :

واحتمال الأذى ورؤية جانيه غذاء تضى به الأجسام

وظاهر بعض الأخبار أن نهاية المخلدن أن لا يرى بعضهم بعضا فقد روى ابن جرير . وجماعة عن ابن مسعود أنه قال : إذا بقى في النار من يخلد فيها جعلوا في توايت من حديد فيها مساهير من حديد ثم جعلت تلك التوايت في توايت من حديد ثم قذفوا في أسفل الجحيم فما يرى أحدهم أنه يعذب في النار غيره ثم قرأ الآية (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) ومنه يعلم قول آخر في « لا يسمعون » والله تعالى أعلم .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى ﴾ أى الخصلة المفضلة في الحسن وهى السعادة ، وقيل : التوفيق للطاعة ، والمراد من سبق ذلك تقديره في الأزل ، وقيل : الحسن الكلمة الحسنى وهى المتضمنة للبشارة بثوابهم وشكر أعمالهم ، والمراد من سبق ذلك تقدمه في قوله تعالى : (فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون) وهو خلاف الظاهر ، والظاهر أن المراد من الموصول كل من اتصف بعنوان الصلة وخصوص السبب لا يخصص ، وما ذكر في بعض الآثار من تفسيره بعيسى . وعزير . والملائكة عليهم السلام فهو من الاقتصار على بعض أفراد العام حيث أنه السبب في النزول ، وينبغي أن يجعل من باب الاقتصار ما أخرجه ابن أبي شيبة . وغيره عن محمد بن حاطب عن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الموصول بعثمان وأصحابه رضى الله تعالى عنهم .

وروى ابن أبي حاتم . وجماعة عن النعمان بن بشير أن عليا كرم الله تعالى وجهه قرأ الآية فقال . أنا منهم وعمر منهم وعثمان منهم والزبير منهم وطلحة منهم وسعد وعبد الرحمن منهم كذا رأيت في الدر المنثور ، ورأيت في غيره عد العشرة المبشرة رضى الله تعالى عنهم ، والجاران متعلقان بسبقت .

وجوز أبو البقاء في الثانى كونه متعلقا بمحذوف وقع حالا من (الحسنى) وقوله تعالى ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلودرجتهم وبعد منزلاتهم في الشرف

والفضل أى أولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجميل ﴿عَنَّا﴾ أى عن جهنم ﴿مُبْعَدُونَ ١٠١﴾ لأنهم فى الجنة وشتان بينها وبين النار ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ أى صوتها الذى يحس من حركتها ، والجملة بدل من (مبعدون) ، وجوز أن تكون حالا من ضميره ، وأن تكون خبراً بعد خبر ، واستظهر كونها مؤكدة لما أفادته الجملة الأولى من بعدهم عنها ، وقيل إن الابعاد يكون بعد القرب فيفهم منه أنهم وردوها أولاً ، ولما كان مظنة التأذى بهادفع بقوله سبحانه (لا يسمعون) فهى مستأنفة لدفع ذلك ، فعلى هذا يكون عدم سماع الحسيس قبل الدخول إلى الجنة ، ومن قال به قال : إن ذلك حين المرور على الصراط وذلك لأنهم على ما ورد فى بعض الآثار يملكون عليها وهى خامدة لا حركة لها حتى أنهم يظنون وهم فى الجنة أنهم لم يملوا عليها ، وقيل لا يسمعون ذلك لسرعة مرورهم وهو ظاهر ما أخرجه ابن المنذر . وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى الآية : أولئك أولياء الله تعالى يملكون على الصراط مرا هو أسرع من البرق فلا تصيبهم ولا يسمعون حسيسها ويبقى الكفار جثيا ، لكن جاء فى خبر آخر رواه عنه ابن أبى حاتم أيضا . وابن جرير أنه قال فى (لا يسمعون) الخ لا يسمع أهل الجنة حسيس النار إذا نزلوا منازلهم فى الجنة ، وقيل إن الابعاد عنها قبل الدخول إلى الجنة أيضا ، والمراد بذلك حفظ الله تعالى إياهم عن الوقوع فيها كما يقال أبعد الله تعالى فلانا عن فعل الشر ، والأظهر أن كلا الأمرين بعد دخول الجنة وذلك بيان لخلاصهم عن المهالك والمعاطب *

وقوله تعالى ﴿وَمَنْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ ١٠٢﴾ بيان بفوزهم بالمطالب بعد ذلك الخلاص ، والمراد أنهم دائمون فى غاية التمتع ، وتقديم الظرف للقصر والاهتمام ورعاية الفواصل *

وقوله تعالى ﴿لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾ بيان لنجاتهم من الافزاع بالكلية بعد نجاتهم من النار لأنهم إذا لم يحزنهم أكبر الافزاع لم يحزنهم ماعداه بالضرورة كذا قيل ، وليلاحظ ذلك مع ما جاء فى الاخبار أن النار تزفر فى الموقف زفرة لا يبقى نبي ولا ملك إلا جثا على ركبتيه فان قلنا : إن ذلك لا ينافى عدم الحزن فلا إشكال وإذا قلنا : إنه يثنى فهو مشكل إلا أن يقال : إن ذلك لقلة زمانه وسرعة الامن مما يترتب عليه نزل منزلة عدم فتأمل ، والفزع كما قال الراغب انقباض ونفار يعتري الانسان من الشيء الخيف وهو من جنس الجزع ويطلق على الذهاب بسرعة لما يهول . واختلف فى وقت هذا الفزع فعن الحسن . وابن جبير . وابن جرير أنه حين انصراف أهل النار إلى النار *

ونقل عن الحسن أنه فسر الفزع الأكبر بنفس هذا الانصراف فيكون الفزع بمعنى الذهاب المتقدم ، وعن الضحاك أنه حين وقوع طبق جهنم عليها وغلقها على من فيها ، وجاء ذلك فى رواية ابن أبى الدنيا عن ابن عباس ، وقيل حين ينادى أهل النار (اخشوا فيها ولا تكلمون) وقيل حين يذبح الموت بين الجنة والنار ، وقيل يوم تطوى السماء ، وقيل حين النفخة الأخيرة ، وأخرج ذلك ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن عباس ، والظاهر أن المراد بها النفخة للقيام من القبور لرب العالمين ، وقال فى قوله تعالى : ﴿وَتَتَلَقَّيْمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ أى تستقبلهم بالرحمة عند قيامهم من قبورهم ، وقيل بالسلام عليهم حينئذ قائلين ﴿هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِى كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ١٠٣﴾ فى الدنيا مجيئه وتبشرون بما فيه لكم من المثوبات على الايمان

والطاعة . وأخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال في الآية : تتلقاهم الملائكة الذين كانوا قروا في الدنيا يوم القيامة فيقولون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة لانفارقكم حتى تدخلوا الجنة ، وقيل تتلقاهم عند باب الجنة بالهدايا أو بالسلام ، والأظهر أن ذلك عند القيام من القبور وهو كالقربة على أن عدم الحزن حين النفخة الأخيرة ، وظاهر أكثر الجمل يقتضى عدم دخول الملائكة في الموصول السابق بل قوله تعالى (وتلقاهم) الخ نص في ذلك فلعل الإسناد في ذلك عند من أدرج الملائكة عليهم السلام في عموم الموصول لسبب النزول على سبيل التغليب أو يقال : إن استثناءهم من العموم السابق لهذه الآية بطريق دلالة النص كما أن دخولهم فيما قبل كان كذلك . وقرأ أبو جعفر (لا يحزنهم) مضارع أحزن وهي لغة تميم وحزن لغة قريش * (يَوْمَ تَطْوَى السَّمَاءُ) منصوب باذكر ، وقيل ظرف للأيحزنهم ، وقيل للفرع ، والمصدر المعرف وإن كان ضعيفا في العمل لاسيما وقد فصل بينه وبين معموله بأجنبي إلا أن الظرف محل التوسع قاله في الكشف * وقال الحفاجي : إن المصدر الموصوف لا يعمل على الصحيح وإن كان الظرف قد يتوسع فيه ، وقيل ظرف لتلقاهم ، وقيل هو بدل من العائد المحذوف من (توعدون) بدل كل من كل وتوهم أنه بدل اشتمال ، وقيل حال مقدرة من ذلك العائد لأن يوم الطي بعد الوعد

وقرأ شعبة بن نصاح : جماعة (يطوى) بالياء والبناء للفاعل وهو الله عز وجل . وقرأ أبو جعفر . وأخرى بالياء للفوقية والبناء للمفعول ورفع (السماء) على النيابة ، والطي ضد النشر ، وقيل (١) الافناء والازالة من قولك : اطو عنى هذا الحديث ، وأنكر ابن القيم افناء السماء واعدامها اعداءا صرفا وادعى أن النصوص إنما تدل على تبديلها وتغييرها من حال إلى حال ، ويبعد القول بالافناء ظاهر التشبيه في قوله تعالى (كُطِيَ السَّجَلُ) وهو الصحيفة على ما أخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد ونسبه في مجمع البيان إلى ابن عباس . وقتادة . والكلبي . أيضا ، وخصه بعضهم بـ صحيفة العهد ، وقيل : هو في الأصل حجر يكتب فيه ثم سمي به كل ما يكتب فيه من قرطاس وغيره ، والجار والمجرور في موضع الصفة لمصدر مقدر أى طيا كطي الصحيفة ، وقرأ أبو هريرة ، وصاحبه أبو زرعة بن عمرو بن جرير (السجل) بضم السين وشد اللام ، والاعمش . وطلحة . وأبو السمال (السجل) بفتح السين ، والحسن . وعيسى بكسرهما والجيم في هاتين القراءتين ساكنة واللام مخففة ، وقال أبو عمرو : قرأ أهل مكة كالحسن ، واللام في قوله تعالى (لِلْكِتَابِ) متعلق بمحذوف هو حال من (السجل) أو صفة له على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض صلته أى كطي السجل كائنا للكتب أو الكائن للكتب فان الكتب عبارة عن الصحائف وما كتب فيها فسجلها بعض أجزاءها وبه يتعلق الطي حقيقة ، وقرأ الاعمش (للكتب) باسكان التاء ، وقرأ الأكثر (للكتاب) بالافراد وهو اما مصدر واللام للتعليل أى كما يطوى الطومار للكتابة أى يكتب فيه وذلك كناية عن اتخاذها ووضعها مسوى مطويا حتى إذا احتيج إلى الكتابة لم يحتج إلى تسويته فلا يرد أن المعهود نشر الطومار للكتابة لا طيه لها ، وإما اسم كالامام فاللام كما ذكر أولا *

وأخرج عبد بن حميد عن علي كرم الله تعالى وجهه أن السجل اسم ملك ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وابن عساكر عن الباقر رضي الله تعالى عنه ، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدي نحوه إلا أنه قال : إنه موكل

بالصحف فإذا مات الانسان وقع كتابه اليه فطواه ورفعته إلى يوم القيامة، واللام على هذا قيل متعلقة بطل، وقيل سيف خطيب، وكونها بمعنى على كما ترى. واعترض هذا القول بأنه لا يحسن التشبيه عليه إذ ليس المشبه به أقوى ولا أشهر. وأجيب بأنه أقوى نظراً لما في أذهان العامة من قوة الطاوى وضعف المطوى وصغر حجمه بالنسبة للسماء أى نظراً لما في أذهانهم من مجموع الامرين فتأمل، وأخرج أبو داود. والنسائي. وجماعة منهم البيهقي في سننه وصححه عن ابن عباس أن السجل كاتب للنبي ﷺ وأخرج جماعة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما نحوه، وضعف ذلك بل قيل إنه قول واه جداً لأنه لم يعرف أحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اسمه السجل ولا حسن للتشبيه عليه أيضاً، وأخرج النسائي. وابن جرير. وابن أبي حاتم. وابن عساكر. وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرجل زاد ابن مردويه بلغة الحبشة ونقل ذلك عن الزجاج، وقال بعضهم: يمكن حمل الرواية السابقة عن ابن عباس على هذا والآكثر على ما قيل على تفسير السجل بالصحيفة. واختلف في أنه عري أو معرب فذهب البصريون إلى أنه عري، وقال أبو الفضل الرازي: الأصح أنه فارسي معرب، هذا ثم إن الآية نص في دثور السماء وهو خلاف ما شاع عن الملائكة، نعم ذكر صدر الدين الشيرازي في كتابه الاسفار أن مذهب أساطين الفلاسفة المتقدمين القول بالدثور والقول بخلاف ذلك إنما هو لتأخيرهم لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم، فمن الاساطين انكسيائس الملطي قال: إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم وأراد به عالم المجردات المحضة وإلا لما ثبت طريقة عين ويبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزأها المختلط فإذا صفي الجزآن عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الأنفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة ومنهم فيثاغورس نقل عنه أنه قيل له: لم قلت بإبطال العالم؟ فقال: لأنه يبلغ العلة التي من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته، ومنهم أفلاطون حكى الشيخ أبو الحسن العامري أنه ذكر في كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون وأن الباري تعالى قد صرفه من لا نظام إلى نظام وأن جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وأن كل مركب معرض للانحلال، نعم انه قال في أسولو طيقوس أي تدبير البدن: إن العالم ابدى غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا ابرقلس فبين كلاميه تناف، وقد وفق بينهما تلميذه أرسطاطاليس بما فيه نظر، ولعل الاوفق أن يقال على مشربهم: أراد بالعالم الابدى عالم الممارقات المحضة، ومنهم أرسطاطاليس قال في كتاب أثولوجيا. إن الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسية والبارى سبحانه لا يلزم الاشياء الحسية والعقلية بل هو سبحانه ممسك لجميع الاشياء غير أن الاشياء العقلية هي آليات حقية لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط وأما الاشياء الحسية فهي آليات دائرة لأنها رسوم الآليات الحقية ومثالها وإنما قوامها ودوامها بالكون (١) والتناسل كي تدوم وتبقى تشبيهاً بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة، وقال في كتاب الرواية: ابداع العقل صورة النفس من غير أن يتحرك تشبيهاً بالواحد الحق وذلك أن العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابداعها العقل وهو ساكن أيضاً غير أن الواحد الحق ابداع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس ولما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة بل فعلته بحركة وأبدعت صنماً وإنما سمي صنماً لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق

(١) قيل أراد بالكون الوجود التدريجي على نعت الاتصال كما في العمليات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصریات من الطبائع المنتشرة الشخصیات مثل الحيوان والنبات اه منه

لأنه كان بحركة والحركة لا تأتي بالشئ الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشئ الدائر وإلا لكان فعلها أكرم منها وهو قبيح جداً، وسأله بعض الدهرية إذا كان المبدع لم يزل ولا شئ غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه؟ فقال: لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضى عالية والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معل فوته وليس بمركب يتحمل ذاته العال فلم عنه منفية فأنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل: يجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل فقال: معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضى أولاً واجتماع أن يكون ما لا أول له وذا أول في القول والذات محض متناقض، فقيل: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم فقيل: فإذا أبطله بطل الجود فقال: يبطل ليصوغه الصيغة التي لا تحتل الفساد لأن هذه الصيغة تحتل الفساد، ومنهم فرفور يوس واضع إيساغوجي قال: المكونات كلها إنما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو الصورة إلى غير ذلك من الفلاسفة وأقوالهم وذكر جميع ذلك مما يفضى إلى الملل، ومن أراد فليرجع إلى الاسفار وغيره من كتب الصدر، والحق أنه قد وقع في كلام متقدمي الفلاسفة كثيراً مما هو ظاهر في مخالفة مدلول الآية الكريمة ولا يكاد يحتمل التأويل وهو مقتضى أصولهم وما يترامى منه الموافقة فأنما يترامى منه الموافقة في الجملة والتزام التوفيق بين ما يقوله المسلمون في أمر العالم بأسره وما يقوله الفلاسفة في ذلك كالإزام التوفيق بين الضب والنون بل كالتزام الجمع بين الحركة والسكونه

أيها المنكح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا ما استقل يمانى

فعليك بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق الأمين عليه السلام، وما عليك إذا خالفت الفلاسفة فأغلب ما جاؤا به جهل وسفه، ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس وباض وفرخ في صدورهم الوسواس الخناس وهو جمجمة بلا طحن وقعقة كقعقة شن ولولا الضرورة التي لا أبدىها والعلة التي عز مداويها لما أضعت في درسه وتدريسه شرح شبابي ولما ذكرت شيئاً منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا أسأل الله تعالى التوفيق للتمسك بحبل الحق الوثيق، ثم إن الظاهر من الاخبار الصحيحة أن العرش لا يطوى كما تطوى السماء فإن كان هو المحدد كما يزعمه الفلاسفة ومن تبع آثارهم فعدم دثوره بخصوصه مما صرح به من الفلاسفة الاسكندر الافروديسي من كبار أصحاب ارسطاطاليس وإن خالفه في بعض المسائل، ومن حمل كلامه على خلاف ذلك فقد تعسف وأتى بما لا يسلم له، وظاهر الآية الكريمة أيضاً مشعر بعدم طيه للاقتصار فيها على طي السماء، والشائع عدم اطلاقها على العرش، ثم أن الطي لا يختص بسماه دون سماء بل تطوى جميعها لقوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) •

(كابدأنا أول خلق نعيده) الظاهر أن الكاف جارة ومصدرية والمصدر مجرور بها والجار والمجرور صفة مصدر مقدر و(أول) مفعول بدأنا أي نعيد أول خلق إعادة مثل بدئنا إياه أي في السهولة وعدم التعذر وقيل أي في كونها إيجاداً بعد عدم أو جمعاً من الأجزاء المتفرقة، ولا يخفى أن في كون الإعادة إيجاداً بعد عدم مطلقاً بحثاً، نعم قال اللقاني: مذهب الأكثرين أن الله سبحانه يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها وهو قول أهل السنة والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام بل برقوعه •

وقال البدر الزركشي: والآمدي: إنه الصحيح، والقول بأن الإعادة عن تفريق محض قول الأقل وحكاية

جمع بصيغة التريض لكن في المواقف وشرحه هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التآليف؟ الحق أنه لم يثبت في ذلك شيء. لا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل على شيء من الطرفين. وفي الاقتصاد لحجة الاسلام الغزالي فإن قيل هل تعدم الجواهر والأعراض ثم تعادان جميعاً أو تعدم الأعراض دون الجواهر وتعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن، والحق أنه ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات *

وقال بعضهم: الحق وقوع الأمرين جميعاً إعادة ما انعدم بعينه وإعادة ما تفرق بأعراضه، وأنت تعلم أن الأخبار صحت ببقاء عجب الذنب من الإنسان فعادة الإنسان ليست كبذنه، وكذا روى أن الله تعالى عز وجل حرم على الأرض أجساد الأنبياء وهو حديث حسن عند ابن العربي، وقال غيره: صحيح، وجاء نحو ذلك في المؤذين احتساباً وحديثهم في الطبراني، وفي حلة القرآن وحديثهم عند ابن مندة، وفيه من لم يعمل خطيئة قط وحديثهم عن المروزي فلا تغفل، وكذا في كوز البدن جمعاً من الأجزاء المتفرقة إن صح في المركب من العناصر كالإنسان لا يصح في نفس العناصر مثلاً لأنها لم تخلق أولاً من أجزاء متفرقة باجماع المسلمين فلعل ما ذكرناه في وجه الشبهة أبعد عن القال والقال والقييل *

واعترض جعل (أول) مفعول بدأنا بأن تعلق البداية بأول الشيء المشروع فيه ركيك لا يقال بدأت أول كذا وإنما يقال بدأت كذا وذلك لأن بداية الشيء هي المشروع فيه والمشروع يلاقى الأول لا محالة فيكون ذكره تكراراً ونظر فيه بأن المراد بدأنا ما كان أولاً سابقاً في الوجود وليس المراد بالاول أول الأجزاء حتى يتوهم ما ذكر، وقيل (أول خلق) مفعول نعيد الذي يفسره (نعيده) والكاف مذكورة بما أي نعيد أول خلق نعيده وقد تم الكلام بذلك ويكون (كأبدأنا) جملة منقطعة عن ذلك على معنى تحقق ذلك مثل تحققه، وليس المعنى على إعادة مثل البدن، ومحل الكاف في مثله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف جى به تأكيداً، والمقام يقتضيه كما يشعر به التذييل فلا يقال: إنه لا داعي إلى ارتكاب خلاف الظاهر، وتنكير (خلق) لإرادة التفصيل وهو قائم مقام الجمع في إفادة تناول الجميع فكانه قيل نعيد المخلوقين الأولين *

وجوز أن تنصب الكاف بفعل مضمّر يفسره (نعيده) ومأموصولة و(أول) ظرف لبدأنا لأن الموصول يستدعي عائداً فاذا قدر هنا يكون مفعولاً، ولأول قابلية النصب على الظرفية فينصب عليها، ويجوز أن يكون في موضع الحال من ذلك العائد، وحاصل المعنى نعيد مثل الذي بدأناه في أول خلق أو كائناً أول خلق، والخلق على الأول، صدر وعلى الثاني بمعنى المخلوق، وجوز كون مأموصوفة و(أول) باقي الكلام بحاله *

وتعقب أبو حيان نصب الكاف بأنه قول باسميتها وليس مذهب الجمهور وإنما ذهب إليه الأخفش، ومذهب البصريين سواه أن كونها اسماً مخصوصاً بالشعر، وأورد نحوه على القول بأن محلها الرفع في الوجه السابق، وإذا قيل بأن للكفوفة متعلقاً كما اختاره بعضهم خلافاً للرضي ومن معه فليكن متعلقاً خبر مبتدأ محذوف هناك، ورجح كون المراد نعيد مثل الذي بدأناه في أول خلق بما أخرجه ابن جرير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: دخل على رسول الله ﷺ وعندى عجوز من بنى عامر فقال: من هذه العجوز يا عائشة؟ فقلت: إحدى خالاتي فقالت: ادع الله تعالى أن يدخلني الجنة فقال عليه الصلاة والسلام: إن الجنة لا يدخلها

العجز فأخذ العجوز ما أخذها فقال ﷺ : إن الله تعالى ينشئ خلقا غير خلقهن ثم قال : تحشرون حفاة عراة غلفا فقالت : حاش لله تعالى من ذلك فقال رسول الله ﷺ : بلى إن الله تعالى قال (كما بدأنا أول خلق نعيده) ومثل هذا المعنى حاصل على ما جوزه ابن الحاجب من كون (كما بدأنا) في موضع الحال من ضمير (نعيده) أى نعيد أول خلق مماثلا للذى بدأناه ، ولا تغفل عما يقتضيه التشبيه من مغايرة الطرفين ، وأيا ما كان فالمراد الاخبار بالبعث وليست ما فى شيء من الأوجه خاصة بالسماه إذ ليس المعنى عليه ولا اللفظ يساعده *
وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن معنى الآية نهلك كل شيء كما كان أول مرة ويحتاج ذلك إلى تدبر فتدبر *

(وَعَدَا) مصدر منصوب بفعله المحذوف تأكيذا له ، والجملة مؤكدة لما قبلها أو منصوب بنعيده لانه عدة بالاعادة وإلى هذا ذهب الزجاج ، واستجود الأول الطبرسى بأن القراء يقفون على (نعيده) (عَلَيْنَا) في موضع الصفة لو عدا أى وعدا لازما علينا ، والمراد لزم انجازه من غير حاجة إلى تكلف الاستخدام (إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ١٠٤) ذلك بالفعل لا محالة ، والأفعال المستقلة التى علم الله تعالى وقوعها كالماضية فى التحقق ولذا عبر عن المستقل بالماضى فى مواضع كثيرة من الكتاب العزيز أو قادرين على أن نفعل ذلك واختاره الزمخشري ، وقيل عليه : إنه خلاف الظاهر (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ) الظاهر أنه زبور داود عليه السلام وروى ذلك عن الشعبي *

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه الكتب ، والذكر فى قوله تعالى (من بعد الذكر) التوراة . وروى تفسيره بذلك عن الضحاك أيضا . وقال فى الزبور : الكتب من بعد التوراة . وأخرج عن ابن زيد أن الزبور الكتب التى أنزلت على الأنبياء عليهم السلام والذكر أم الكتاب الذى يكتب فيه الأشياء قبل ذلك وهو اللوح المحفوظ كما فى بعض الآثار ، واختار تفسيره بذلك الزجاج وإطلاق الذكر عليه مجاز . وقد وقع فى حديث البخارى عنه ﷺ « كان الله تعالى ولم يكن قبله شيء » وكان عرشه على الماء ثم خلق الله السموات والأرض وكتب فى الذكر كل شيء » وقيل الذكر العلم وهو المراد بأم الكتاب ، وأصل الزبور كل كتاب غليظ الكتابة من زبرت الكتاب أزبر بفتح الموحدة وضمها كما فى المحكم إذا كتبه كتابة غليظة وخص فى المشهور بالكتاب المنزل على داود عليه السلام ، وقال بعضهم : هو اسم للكتاب المقصور على الحكمة العقلية دون الأحكام الشرعية ولهذا يقال المنزل على داود عليه السلام إذ لا يتضمن شيئا من الأحكام الشرعية *

والظاهر أنه اسم عربى بمعنى المزبور ، ولذا جوز تعاق (من بعد) به كما جوز تعلقه بكتبنا ، وقال حمزة : هو اسم سريانى ، وأيا ما كان فاذا أريد منه الكتب كان اللام فيه للجنس أى كتبنا فى جنس الزبور *

(أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ١٠٥) أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وغيرهما عن ابن عباس أن المراد بالارض أرض الجنة . قال الامام : ويؤيده قوله تعالى : (وأورثنا الأرض نقبوا من الجنة حيث نشاء) وإنما الأرض التى يختص بها الصالحون لأنها لهم خلقت ، وغيرهم إذا حصلوا فيها فملى وجه التبع وأن

الآية ذكرت عقيب ذكر الاعادة وليس بعد الاعادة أرض يستقر بها الصالحون ويتمز بها علمهم سوى أرض الجنة ، وروى هذا القول عن مجاهد . وابن جبير . وعكرمة . والسدي . وأبي العالية ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن المراد بها أرض الدنيا يرثها المؤمنون ويستولون عليها وهو قول السكبي وأيد بقوله تعالى : (ليستخلفنهم في الأرض) .

وأخرج مسلم . وأبو داود . والترمذي . عن ثوبان قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله تعالى زوى إلى الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وأن امتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها » وهذا وعد منه تعالى باظهار الدين وإعزاز أهله واستيلائهم على أكثر المعمورة التي يكثر تردد المسافرين اليها وإلا فمن الأرض ما لم يطأها المؤمنون كالأرض الشهيرة بالدنيا الجديدة وبالهند الغري ، وإن قلنا بأن جميع ذلك يكون في حوزة المؤمنين أيام المهدي رضي الله تعالى عنه ونزول عيسى عليه السلام فلا حاجة إلى ما ذكر ، وقيل : المراد بها الأرض المقدسة ، وقيل : الشام ولعل بقاء الكفار وحدهم في الأرض جميعها في آخر الزمان كما صحت به الأخبار لا يضر في هذه الورثة لما أن بين استقلالهم في الأرض حينئذ وقيام الساعة زمنا يسيرا لا يعتد به وقد عد ذلك من المبادئ القريبة ليوم القيامة ، والأولى أن تفسر الأرض بأرض الجنة كما ذهب إليه الأكثرون وهو أوفق بالمقام . ومن الغرائب قصة تفاؤل السلطان سليم بهذه الآية حين أضمر محاربه للغوري وبشارة ابن كلاله أخذا بما رمزت إليه الآية بملكه مصر في سنة كذا ووقوع الأمر بالبشر وهي قصة شهيرة وذلك من الأمور المتفاقية ومثله لا يعول عليه (إن في هذا) أي فيما ذكر في هذه السورة الكريمة من الأخبار والمواعظ البالغة والوعد والوعيد والبراهين القاطعة الدالة على التوحيد وصحة النبوة ، وقيل : الإشارة إلى القرآن كله (لبلاغاً) أي كفاية أو سبب بلوغ إلى البغية أو نفس البلوغ اليها على سبيل المبالغة (لقوم عابدين ١٠٦) أي لقوم همهمهم العبادة دون العادة ، وأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن أنهم الذين يصلون الصلوات الخمس بالجماعة . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ ذلك فقال : هي الصلوات الخمس في المسجد الحرام جماعة ، وضمير « هي » للعبادة المفهومة من « عابدين » وقال أبو هريرة . ومحمد بن كعب ومجاهد : هي الصلوات الخمس ولم يقيدوا بشيء ، وعن كعب الأخبار تفسيرها بصيام شهر رمضان وصلاة الخمس والظاهر العموم وأن ما ذكر من باب الاختصار على بعض الأفراد لنكتة (وما أرسلناك) بما ذكر وبأمثاله من الشرائع والأحكام وغير ذلك مما هو مناط لسعادة الدارين (لإلحاح ١٠٧) استثناء من أعم العلل أي وما أرسلناك بما ذكر لعل من العلل إلا لترحم العالمين بأرسالك أو من أعم الأحوال أي وما أرسلناك في حال من الأحوال إلا حال كونك رحمة أو ذارحة أو راحمهم ببيان ما أرسلت به ، والظاهر أن المراد بالعالمين ما يشمل الكفار ، ووجه ذلك عليه أنه عليه الصلاة والسلام أرسل بما هو سبب لسعادة الدارين ومصلحة النشأتين إلا أن الكافر فوت على نفسه الانتفاع بذلك وأعرض لفساد استعداد استعداده عما هنالك ، فلا يضر ذلك في كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أرسل رحمة بالنسبة إليه أيضا كما لا يضر في كون العين العذبة مثلاً نافعة عدم انتفاع الكسلان بها لكسله وهذا ظاهر خلافا لمن ناقش فيه ، وهل يراد بالعالمين ما يشمل الملائكة عليهم السلام أيضا فيه خلاف مبني

على الخلاف في عموم بعثته ﷺ لهم ، فاذا قلنا بالعموم كارجحه من الشافعية البارزى . وتقى الدين السبكي والجلال المحلى في خصائصه ، ومن الخنابلة ابن تيمية . وابن حامد . وابن مفلح في كتاب الفروع ، ومن المالكية عبد الحق قلنا بشمول العالمين لهم هنا . وكونه ﷺ أرسل رحمة بالنسبة اليهم لانه جاء عليه الصلاة والسلام أيضا بما فيه تكليفهم من الأوامر والنواهي وإن لم نعلم ما هنا ، ولا شك أن في امتثال المكلف ما كلف به نفعه وسعادته ، وإن قلنا بعدم العموم كما جزم به الحلبي . والبيهقي . والجلال المحلى في شرح جمع الجوامع . وزين الدين العراقي في نكتته على ابن الصلاح من الشافعية . ومحمود بن حمزة في كتابه العجائب والغرائب من الحنفية بل نقل البرهان النسفي . والفخر الرازى في تفسيريهما الإجماع عليه وإن لم يسلم قلنا بعدم شموله لهم هنا وإرادة من عداهم منه ، وقيل : هم داخلون هنا في العموم وإن لم نقل ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم اليهم لأنهم وقفوا بواسطة إرساله عليه الصلاة والسلام على علوم جملة وأسرار عظيمة مما أودع في كتابه الذى فيه بناء ما كان وما يكون عبارة وإشارة وأى سعادة أعظم من التحلى بزينة العلم ؟ وكونهم عليهم السلام لا يجهلون شيئا مما لم يذهب اليه أحد من المسلمين ، وقيل : لأنهم أظهروا فضاهم على لسانه الشريف ما أظهره .

وقال بعضهم : إن الرحمة في حق الكفار منهم ببعثته ﷺ من الخسف والمسح والقذف والاستئصال ، وأخرج ذلك الطبراني . والبيهقي . وجماعة عن ابن عباس ، وذكر أنها في حق الملائكة عليهم السلام الآمن من نحو ما ابتلى به هاروت وماروت ، وأيد بها ذكره صاحب الشفاء أن النبي ﷺ قال لجبريل عليه السلام : هل أصابك من هذه الرحمة شيء ؟ قال : نعم كنت أخشى العاقبة فأمنت لثناء الله تعالى على في القرآن بقوله سبحانه (ذى قوة عند ذى العرش مكين) وإذا صح هذا الحديث لزم القول بشمول العالمين للملائكة عليهم السلام إلا أن الجلال السيوطى ذكر في تزيين الأرائك أنه لم يوقف له على اسناد ، وقيل المراد بالعالمين جميع الخلق فإن العالم ما سوى الله تعالى وصفاته جل شأنه ، وجمع جمع العقلاء تغليباً للاشرف على غيره . وكونه ﷺ رحمة للجميع باعتبار أنه عليه الصلاة والسلام واسطة الفيض الإلهى على الممكنات على حسب القوابل ، ولذا كان نوره ﷺ أول المخلوقات ، ففي الخبر أول ما خالق الله تعالى نور نبيك يا جابر ، وجاء « الله تعالى المعطى وأنا القاسم » وللصوفية قدست أسرارهم في هذا الفصل كلام فوق ذلك ، وفي مفتاح السعادة لابن القيم أنه لو لا النبوات لم يكن فى العالم علم نافع البتة ولا عمل صالح ولا صلاح فى معيشة ولا قوام للمملكة ولما كان الناس بمنزلة البهائم والسباع العادية والكلاب الضارية التى يعدو بعضها على بعض ، وكل خير فى العالم فمن آثار النبوة وكل شر وقع فى العالم أو سيقع فيسبب خفاء آثار النبوة ودروسها فالعالم جسده النبوة ولا قيام للجسد بدون روحه ، ولهذا إذا انكسفت شمس النبوة من العالم ولم يبق فى الأرض شيء من آثارها البتة انشقت سماؤه وانتشرت كواكبه وكورت شمسها وخسف قمره ونسفت جباله وزلزلت أرضه وأهلك من عليها فلا قيام للعالم إلا بآثار النبوة اهـ ، وإذا سلم هذا علم منه بواسطة كونه ﷺ أكمل النبيين وما جاء به أجل مما جاؤا به عليهم السلام وإن لم يكن فى الأصول اختلاف وجه كونه عليه الصلاة والسلام أرسل رحمة للعالمين أيضا لكن لا يخلو ذلك عن بحث .

وزعم بعضهم أن العالمين هنا خاص بالمؤمنين وليس بشيء ، ولو اُحد من الفضلاء كلام طويل فى هذه الآية الكريمة نقض فيه وأبرم ومنع وسلم ولا أرى له منشأ سوى قلة الاطلاع على الحق الحقيق بالاتباع ،

وأنت متى أخذت العناية بيدك بعد الاطلاع عليه سهل عليك رده ولم يهولك هزله وجده ، والذي اختاره أنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث رحمة لكل فرد فرد من العالمين ملائكتهم وانسهم وجنهم ولا فرق بين المؤمن والكافر من الانس والجن في ذلك ، والرحمة متفاوتة ولبعض من العالمين المعلى والرقيب منها ، وما يرى أنه ليس من الرحمة فهو إما منها في النظر الدقيق أو ليس مقصودا بالقصد الاولي كسائر الشرور الواقعة في العالم بناء على ما حقق في محله أن الشر ليس داخلا في قضاء الله تعالى بالذات ، وبما هو ظاهر في عموم العالمين الكفار ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله ادع على المشركين قال : «إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة» ولعله يؤيد نصب (رحمة) في الآية على الحال كقوله صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه البيهقي في الدلائل عن أبي هريرة «إنما أنا رحمة مهداة» ولا يشين احتمال التعليل ما ذهب إليه الاشاعرة من عدم تعليل أفعاله عز وجل فإن الماتريديّة وكذا الحنابلة ذهبوا إلى خلافه وردوه بما لا مزيد عليه ، على أنه لا مانع من أن يقال فيه كما قيل في سائر مآثره التعليل ووجود المانع هنا توهم محض فتدبر ؛ ثم لا يخفى أن تعلق (للعالمين) برحمة هو الظاهر .

وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بأرسلناك ، وفي البحر لا يجوز على المشهور أن يتعلق الجار بعد إلا بالفعل قبلها إلا إن كان العامل مفرغا له نحو ما مررت إلا يزيد .

﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ذهب جماعة إلى أن في الآية حصرين بناء على أن أنما المفتوحة تفيد ذلك كالمكسورة ، والأول لقصر الصفة على الموصوف والثاني لقصر الموصوف على الصفة فالثاني قصر فيه الله تعالى على الوجدانية والأول قصر فيه الوحي على الوجدانية ، والمعنى ما يوحى إلى إلا اختصاص الله تعالى بالوجدانية .

واعترض بأنه كيف يقصر الوحي على الوجدانية وقد أوحى إليه صلى الله عليه وسلم أمور كثيرة غير ذلك كالتكاليف والقصص ، وأجيب بوجهين . الأول أن معنى قصره عليه أنه الأصل الأصيل وما عاده راجع إليه أو غير منظور إليه في جنبه فهو قصر ادعائي ، والثاني أنه قصر قلب بالنسبة إلى الشرك الصادر من الكفار ، وكذا الكلام في القصر الثاني . وأنكر أبو حيان إفادة أنما المفتوحة الحصر لأنها مؤولة بمصدر واسم مفرد وليست كالمكسورة المؤولة بما وإلا وقال : لا نعلم خلافا في عدم إفادتها ذلك والخلاف إنما هو في إفادة أنما المكسورة إياه .

وأنت تعلم أن الزمخشري . وأكثر المفسرين ذهبوا إلى إفادتها ذلك ، والحق مع الجماعة ، ويؤيده هنا أنها بمعنى المكسورة لوقوعها بعد الوحي الذي هو في معنى القول ولأنها مقولة (قل) في الحقيقة ولا شك في إفادتها التأكيد فإذا اقتضى المقام القصر كما فيما نحن فيه انضم إلى التأكيد لكنه ليس بالوضع كما في المكسورة فقد جاء بما لا يحتمله كقوله تعالى : (وظن داود أنما فتناه) ولذا فسر الزمخشري بقوله ابتليناه لا محالة مع تصريحه بالحصر هنا ، نعم في توجيه القصر هنا بما سمعت من كونه قصر الله تعالى على الوجدانية ما سمعته في آخر سورة الكهف فتذكر .

وجوز في - ما - في «إنما يوحى» أن تكون موصولة وهو خلاف الظاهر . وتجوز فيه فيما بعد بعيد جدا موجب لتكلف لا يخفى ﴿فَلْأَنَّهُمْ مُّسْلِمُونَ ١٠٨﴾ أي منقادون لما يوحى إلى من التوحيد ، وهو استفهام يتضمن الأمر بالانقياد ، وبعضهم فسر الاسلام بلازمه وهو إخلاص العبادة له تعالى وما أشرنا إليه أولى .

والغاء للدلالة على أن ما قبلها موجب لما بعدها قالوا فيه دلالة على أن صفة الوجدانية يصح أن يكون طريقها
السمع بخلاف إثبات الواجب فان طريقه العقل لئلا يلزم الدور .

قال في شرح المقاصد : ان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وصدقهم لا يتوقف على الوجدانية فيجوز
التمسك بالدلة السمعية كاجماع الانبياء عليهم السلام على الدعوة إلى التوحيد ونفى الشريك وكالنصوص القطعية
من كتاب الله تعالى على ذلك ، وما قيل إن التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من أدلة التوحيد وما لم تعرف
أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء . لأن غاية
استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ، وسبب الغلط عدم التفرقة بين
ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى .

وتفريع الاستفهام هنا صريح في ثبوت الوجدانية بما ذكر ، وقول صاحب الكشف : إن الآية لا تصلح
دليلا لذلك لأنه إنما يوحى إليه ﷺ ذلك مبرهنا لا على قانون الخطابة فاعل نزولها كان مصحوبا بالبرهان العقلي
ليس بشيء لظهور أن التفريع على نفس هذا الموحى ، وكون نزوله مصحوبا بالبرهان العقلي والتفريع باعتباره
غير ظاهر ﴿ فَاِنْ تَوَلَّوْا ﴾ عن الاسلام ولم يلتفتوا إلى ما يوجبهم ﴿ فَقُلْ ﴾ لهم ﴿ مَا أَذْنُكُمْ ﴾ أى اعلمتكم
ما أمرت به أو حربي لكم ، والايذان إفعال من الاذن وأصله العلم بالاجازة في شيء وترخيصه ثم تجوز به عن
مطابق العلم وصيغ منه الافعال ، وكثيرا ما يتضمن معنى التحذير والانذار وهو يتعدى لمفعولين الثانى منهما
مقدر كما أشير إليه . وقوله تعالى ﴿ عَلَى سَوَاءٍ ﴾ في موضع الحال من المفعول الأول أى كائنين على سواء في
الاعلام بذلك لم أخص أحدا منكم دون أحد . وجوز أن يكون في موضع الحال من الفاعل والمفعول معا
أى مستويا أنا وأنتم في المعادة أو في العلم بما أعلمتكم به من وحدانية الله تعالى لقيام الأدلة عليها . وقيل
ما أعلمهم ﷺ به يجوز أن يكون ذلك وأن يكون وقوع الحرب في البين واستوائهم في العلم بذلك جاء من
اعلامهم به وهم يعلمون أنه عليه الصلاة والسلام الصادق الأمين وإن كانوا يجحدون بعض ما يخبر به عناداً فقدر
وجوز أن يكون الجار والمجرور في موضع الصفة لمصدر مقدر أى إيذانا على سواء . وأن يكون في
موضع الخبر لأن مقدرة أى أعلمتكم أنى على سواء أى عدل واستقامة رأى بالبرهان الذي وهذا خلاف المتبادر جداً .
وفي الكشف أن قوله تعالى (اذنتكم) الخ استعارة تمثيلية شبه بمن بينه وبين أعدائه هدنة فأحس بغدرهم
فنبذ اليهم العهد وشهر النبذ وأشاعه وآذنتهم جميعا بذلك وهو من الحسن بمكان ﴿ وَإِنْ أَدْرَى ﴾ أى ما أدري
﴿ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدُ مَا تُوعَدُونَ ۝ ١٠٩ ﴾ من غلبة المسلمين عليكم وظهور الدين أو الحشر مع كونه آتيا لا محالة ،
والجملة في موضع نصب بأدري . ولم يحى التركيب أقرب ما توعدون أم بعيد لرعاية الفواصل .

﴿ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ أى ما تجهرون به من الطعن في الاسلام وتكذيب الآيات التي من
جملتها ما نطق بمجىء الموعود ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ۝ ١١٠ ﴾ من الاحن والاحقاد للمسلمين فيجازيكم عليه
نقيرا وقطميرا ﴿ وَإِنْ أَدْرَى لَعَلَهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ ﴾ أى ما أدري لعل تأخير جزائكم (١) استدراج لكم وزيادة في

افتتانكم أو امتحان لكم لينظر كيف تعملون . وجملة (لعله) الخ في مريض المفعول على قياس ما تقدم . والكوفيون يحرون لعل مجرى هل في كونها معلقة . قال أبو حيان : ولا أعلم أحدا ذهب إلى أن لعل من أدوات التعليق وإن كان ذلك ظاهراً فيها . وعن ابن عباس في رواية أنه قرأ (أدري) بفتح الياء في الموضعين تشبيها لها بياء الإضافة لفظاً وإن كانت لام الفعل ولا تفتح إلا بعامل . وأنكر أن مجاهد فتح هذه الياء *
 ﴿ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ۚ ﴾ (١١) أي وتمتع لكم وتأخير إلى أجل مقدر تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم البالغة ليكون ذلك حجة عليكم . وقيل المراد بالحين يوم بدر . وقيل يوم القيامة ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ﴾ حكاية لدعائه ﷺ . وقرأ الأكثر (قل) على صيغة الأمر . والحكم القضاء . والحق العدل أي رب اقض بيننا وبين أهل مكة بالعدل المقتضى لتعجيل العذاب والتشديد عليهم فهو دعاء بالتعجيل والتشديد وإلا فكل قضائه تعالى عدل وحق . وقد استجيب ذلك حيث عذبوا بيدر أي تعذيب *

وقرأ أبو جعفر (رب) بالضم على أنه منادى مفرد كما قال صاحب اللوامح ، وتعقبه بأن حذف حرف النداء من اسم الجنس شاذ بابه الشعر . وقال أبو حيان : إنه ليس بمنادى مفرد بل هو منادى مضاف إلى الياء حذف المضاف إليه وبني على الضم كقبل وبعد وذلك لغة حكاها سيوريه في المضاف إلى ياء المتكلم حال ندائه ولا شذوذ فيه . وقرأ ابن عباس . وعكرمة . والجحدري . وابن محيصن (ربى) بياء ساكنة (أحكم) على صيغة التفضيل أي انفذ أو أعدل حكماً أو أعظم حكمة . فربى أحكم مبتدا وخبر *

وقرأت فرقة (أحكم) فعلاً ماضياً ﴿ وَرَبَّنَا الرَّحْمَنُ ﴾ مبتدا وخبر أي كثير الرحمة على عباده . وقوله سبحانه ﴿ الْمُسْتَعَانُ ﴾ أي المطلوب منه العون خبر آخر للبتدا . وجوز كونه صفة للرحمن بناء على إجرائه مجرى العلم . وإضافة الرب فيما سبق إلى ضميره ﷺ خاصة لما أن الدعاء من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام كما أن إضافته هنا إلى ضمير الجمع المنتظم للؤمنين أيضاً لما أن الاستعانة من الوظائف العامة لهم ﴿ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ۚ ﴾ (١١٢) من الحال فانهم كانوا يقولون : إن الشركة تكون لهم وإن راية الإسلام تخفق ثم تسكن وإن المتوعد به لو كان حقاً لنزل بهم إلى غير ذلك مما لا خير فيه فاستجاب الله عز وجل دعوة رسوله ﷺ فخبب آمههم وغير أحوالهم ونصر أوليائه عليهم فاصابهم يوم بدر ما أصابهم ، والجملة اعتراض تذييلي . قرر المضمون ما قبله . وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام قرأ على أبي رضى الله تعالى عنه (يصفون) بياء الغيبة ورويت عن ابن عامر . وعاصم . هذا وفي جعل خاتم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما يتعلق به . خاتمة لسورة الانبياء طيب كما قال الطيبي يتضوع منه مسك الختام *

﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل » قيل ذلك الرشد إيثار الحق جل شأنه على ما سواه سبحانه ، وسئل الجنيد متى آتاه ذلك ؟ فقال : حين لا متى « قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم » فيه إشارة إلى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه في رأيه وضلة في عقله *
 وقال حمدون القصار : استعانة الخلق بالخلق كاستعانة المسجون بالمسجون (قلنا يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) قال ابن عطاء : كان ذلك لسلامة قلب إبراهيم عليه السلام وخلوه من الالتفات إلى الأسباب وصحة

توكله على الله تعالى ، ولذا قال عليه السلام حين قال له جبريل عليه السلام : ألك حاجة؟ أم إليك فلا (فقهناها سليمان) فيه إشارة إلى أن الفضل بيد الله تعالى يؤتيه من يشاء ولا تعلق له بالصغر والكبر فكم من صغير أفضل من كبير بكثير (وطلا آتينا حكما) قيل معرفة بأحكام الرئوسية (وعليا) معرفة بأحكام العبودية (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) قيل كان عليه السلام يخلو في الكهف لذكره تعالى وتسييحه فيشاركه في ذلك الجبال ويسبحن معه ، وذكر بعضهم أن الجبال لكونها خالية عن صنع الخلق حالية بأنوار قدرة الحق يحب العاشقون الخلوة فيها ، ولذا تحت صلى الله عليه وسلم في غار حراء .

واختار كثير من الصالحين الانقطاع للعبادة فيها (وأيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين) ذكر أنه عليه السلام قال ذلك حين قصدت دودة قلبه ودودة لسانه فخاف أن يشغل موضع فكره وموضع ذكره ، وقال جعفر : كان ذلك منه عليه السلام استدعاء للجواب من الحق سبحانه ليسكن إليه ولم يكن شكوى وكيف يشكو المحب حبيبه وكل ما فعل المحبوب محب وبوقد حفظ عليه السلام آداب الخطاب (وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) قيل إن ذلك رشحة من دن خمر الدلال ، وذكروا أن مقام الدل دون مقام العبودية المحضة لعدم فناء الإرادة فيه ولذا نادى عليه السلام (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) أى حيث اختلج في سرى أن أريد غيره ما أردت (وزكريا إذ نادى ربه رب لا تدركنى فردا وأنت خير الوارثين) قيل إنه عليه السلام أراد ولدا يصلح لأن يكون محملا لافشاء الأسماء الإلهية إليه فان العارف متى كان فردا غير واجد من يفشى إليه السر ضاق ذرعه (ويدعوننا رغبا ورهبا) قيل أى رغبة فينا ورهبة عما سوانا أو رغبة في لقائنا ورهبة من الاحتجاب عنا (وكانوا لنا خاشعين) .

قال أبو يزيد : الخشوع خمود القلب عن الدعاوى ، وقيل الفناء تحت أذيال العظمة ورداء الكبرياء (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) أكثر الصوفية قدست أسرارهم على أن المراد من العالمين جميع الخلق وهو صلى الله عليه وسلم رحمة لكل منهم إلا أن الحظوظ متفاوتة ويشارك الجميع في أنه عليه الصلاة والسلام سبب لوجودهم بل قالوا : إن العالم كله مخلوق من نوره صلى الله عليه وسلم ، وقد صرح بذلك الشيخ عبد الغنى النابلسي قدس سره في قوله وقد تقدم غير مرة :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وأشار بقوله لو ترك القطا إلى أن الجميع من نوره عليه الصلاة والسلام وجه الانقسام إلى المؤمن والكافر بعد تكونه فتأهل ، هذا ونسأل الله تعالى أن يجعل حظنا من رحمته الحظ الوافر وأن ييسر لنا أمور الدنيا والآخرة بلطفه المتواتر .

﴿سورة الحج ٢٢﴾

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبيرى رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بالمدينة وهو قول الضحاك وقيل كلها مكية ، وأخرج أبو جعفر النحاس عن مجاهد عن ابن عباس أنها مكية سوى ثلاث آيات (هذان خصمان) إلى تمام الآيات الثلاث فانها نزلت بالمدينة ، وفي رواية عن ابن عباس إلا أربع آيات (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : (عذاب الحريق) .

وأخرج ابن المنذر عن قتادة أنها مدنية غير أربع آيات (وما أرسلنا من قبلك من رسول - إلى - عذاب يوم عقيم) فإنها مكيات ، والأصح القول بأنها مختلطة فيها مدني ومكي وإن اختلف في التعيين وهو قول الجمهور . وعدة آياتها ثمان وتسعون في الكوفي وسبع وتسعون في المكي وخمس وتسعون في البصري وأربع وتسعون في الشامي . ووجه مناسبتها للسورة التي قبلها ظاهر ، وجاء في فضلها ما أخرجه أحمد . وأبو داود . والترمذي . وابن مردويه . والبيهقي في سننه عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال : قلت يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدين ؟ قال : نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما . والروايات في أن فيها سجدين متعددة مذكورة في الدر المنثور ، نعم أخرج ابن أبي شيبة من طريق العريان المجاشعي عن ابن عباس قال : في الحج سجدة واحدة وهي الأولى كما جاء في رواية * (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ) خطاب يعم حكمه المكلفين عند النزول ومن سينتظم في سلكهم بعد من الموجودين القاصرين عن رتبة التكليف والحادثين بعد ذلك إلى يوم القيامة لكن لا بطريق الحقيقة عندنا بل بطريق التغليب أو تعميم الحكم بدليل خارجي فإن خطاب المشافهة لا يتناول من لم يكلف بعد وهو خاص بالمكلفين الموجودين عند النزول خلافا للحنابلة وطائفة من السلفيين والفقهاء حيث ذهبوا إلى تناوله الجميع حقيقة ، ولا خلاف في دخول الاناث كما قال الآمدي في نحو الناس مما يدل على الجمع ولم يظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث وإنما الخلاف في دخوله في نحو ضمير (اتقوا) والمسلمين فذهبت الشافعية . والأشاعرة . والجمع الكثير من الحنفية . والمعتزلة إلى نفيه ، وذهبت الجنبلة . وابن داود . وشذوذ من الناس إلى إثباته ، والدخول هنا عندنا بطريق التغليب *

وزعم بعضهم أن الخطاب خاص بأهل مكة وليس بذاك ، والمأمور به مطلق التقوى الذي هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل وترك ويندرج فيه الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر حسبا ورد به الشرع اندراجا أوليا لكن على وجه يعم الإيجاد والدوام ، والمناسب لتخصيص الخطاب بأهل مكة أن يراد بالتقوى المرتبة الأولى منها وهي التوقي عن الشرك ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المخاطبين لتأييد الأمر وتأکید إيجاب الامتثال به ترهيبا وترغيبا أي احذروا عقوبة مالك أمركم ومرييكم ، وقوله تعالى :

(إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) (١) تعليل لموجب الأمر بذكر أمر هائل فإن ملاحظة عظم ذلك وهوله وفضاعة ما هو من مبادئه ومقدماته من الأحوال والأحوال التي لا ملجأ منها سوى التدرع بلباس التقوى مما يوجب مزيد الاعتناء به لا يسته وملازمته لا محالة . والزلزلة التحريك الشديد والازعاج العنيف بطريق التكرير بحيث يزيل الأشياء من مقارها ويخرجها عن مراكزها ، وإضافتها إلى الساعة إما من إضافة المصدر إلى فاعله لكن على سبيل المجاز في النسبة كما قيل في قوله تعالى : (بل مكر الليل والنهار) لأن المحرك حقيقة هو الله تعالى والمفعول الأرض أو الناس أو من إضافته إلى المفعول لكن على أجزائه مجرى المفعول به اتساعا كما في قوله :

* ياسارق الليلة أهل الدار * وجوز أن تكون الإضافة على معنى في وقد أثبتا بعضهم وقال بها في الآية السابقة ، وهي عند بعض المذكورة في قوله تعالى : (إذا زلزلت الأرض زلزالها) وتكون على ما قيل عند النفخة الثانية وقيام الساعة بل روى عن ابن عباس أن زلزلة الساعة قيامها *

وأخرج أحمد . وسعيد بن منصور . وعبد بن حميد . والنسائي والترمذي . والحاكم وصحاحه عن عمران

ابن حصين قال : لما نزلت (يا أيها الناس - إلى - وليكن عذاب الله شديداً) كان صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر (١) فقال : أتدرون أى يوم ذلك ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : ذلك يوم يقول الله تعالى لأدم عليه السلام ابعث بعث النار قال : يارب وما بعث النار ؟ قال : من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين إلى النار وواحد إلى الجنة فانشأ المسلمون يبكون فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : قاربوا وسددوا وأبشروا فانها لم تكن نبوة قط إلا كان بين يديها جاهلية فتؤخذ العدة من الجاهلية فان تمت وإلا كملت من المنافقين وما مثلكم في الأمم إلا كمثل الرقعة في ذراع الدابة أو كالشامة في جنب البعير ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا ثلث أهل الجنة فكبروا ثم قال : إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة فكبروا قال : ولا أدري قال الثلثين أم لا ، وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر وفيه كالمذكور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة وهو المروى عن الحسن .

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن علقمة . والشعبي . وعبيد بن عمير أنها تكون قبل طلوع الشمس من مغربها ، وإضافتها إلى الساعة على هذا لكونها من أماراتها ، وقد وردت آثار كثيرة في حدوث زلزلة عظيمة قبل قيام الساعة هي من أشراطها إلا أن في كون تلك الزلزلة هي المراد هنا نظرا اذ لا يناسب ذلك كون الجملة تعليلا لموجب أمر جميع الناس بالتقوى ، ثم أنها على هذا القول على معناها الحقيقي وهو حركة الأرض العنيفة ، وتحدث هذه الحركة بتحريك ملك بناء على ما روى أن في الأرض عروقا تنتهي إلى جبل قاف وهي بيد ملك هناك فاذا أراد الله عز وجل أمرا أمره أن يحرك عروقا فاذا حركه زلزلت الأرض .

وعند الفلاسفة أن البحار إذا احتبس في الأرض وغلاظ بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها وتكاثرها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه فزلزلت الأرض ، وربما اشتدت الزلزلة فخشفت الأرض فيخرج نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما إذا امتزجا امتزاجا مقربا إلى الدهنية ، وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة ، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي وهدات في باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتتزلزل به الأرض ، وقليل ما تتزلزل بسقوط قلال الجبال عليها لبعض الأسباب . ومما يستأنس به للقول بأن سببها احتباس البخار الغليظ . وطلبه للخروج وعدم تيسره له كثرة الزلازل في الأرض الصلبة وشدتها بالنسبة إلى الأرض الرخوة ، ولا يخفى أنه إذا صح حديث في بيان سبب الزلزلة لا ينبغي العدول عنه وإلا فلا بأس بالقول برأى الفلاسفة في ذلك وهو لا يناقض القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم ، وهي على القول بانها يوم القيامة قال بعضهم : على حقيقتها أيضا ، وقال آخرون : هي مجاز عن الاهوال والشدائد التي تكون في ذلك اليوم ، وفي التعبير عنها بالشئ إيدان بأن العقول قاصرة عن إدراك كنهها والعبارة ضيقة لا تحيط بها إلا على وجه الإبهام . وفي البحر أن إطلاق الشئ عليها مع أنه لم توجد بعد يدل على أنه يطلق على المعدوم ، ومن منع ذلك قال : إن إطلاقه عليها لتيقن وقوعها وصيرورتها إلى الوجود لا محالة .

(يَوْمَ تَرَوْنها تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ) الظاهر أن الضمير المنصوب في (ترونها) للزلزلة لأنها المحدث عنها ، وقيل هو للساعة وهو كما ترى ، و(يوم) منتصب بتذهل قدم عليه للاهتمام ، وقيل بعظيم ، وقيل

بإخبار اذكر ؛ وقيل هو بدل من (الساعة) وفتح لبنائه كما قيل في قوله تعالى (هذا يوم ينفع) على قراءة يوم بالفتح ، وقيل بدل من (زلزلة) أو منصوب به إن اغتفر الفصل بين المصدر ومعموله الظرفي بالخبر ، وجلة (تذهل) على هذه الأوجه في موضع الحال من ضمير المفعول والعائد محذوف أي تذهل فيها ، والذهول شغل يورث حزنا ونسيانا ، والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة ثديها وهي بخلاف الموضع بلاها فأنها التي من شأنها أن ترضع وإن لم تبشر الارضاع في حال وصفها به ، وخص بعض نحاة الكوفة أم الصبي بمرضعة بالهاء والمستأجرة بمرضع ويرده قول الشاعر :

كمرضعة أولاد أخرى وضيعت بني بطنها هذا الضلال عن القصد

والتعبير به هنا يدل على شدة الأمر وتفاقم الهول ، والظاهر أن ما موصولة والعائد محذوف أي عن الذي أرضعته ، والتعبير بما لتأكيد الذهول وكون الطفل الرضيع بحيث لا يخطر ببالها أنه ماذا لأنها تعرف شيئته لكن لا تدري من هو بخصوصه ، وقيل مصدرية أي تذهل عن أرضاعها ، والأول دل على شدة الهول وكال الانزعاج ، والكلام على طريق التمثيل وأنه لو كان هناك مرضعة ورضيع لذهلت المرضعة عن رضيعها في حال أرضاعها إياه لشدة الهول وكذا ما بعد ، وهذا ظاهر إذا كانت الزلزلة عند النفخة الثانية أو في يوم القيامة حين أمر آدم عليه السلام ببعث بعث النار وبعث الجنة أن لم نقل بأن كل أحد يحشر على حاله التي فارق فيها الدنيا فتحشر المرضعة مرضعة والحامل حاملة كما ورد في بعض الآثار ، وأما إذا قلنا بذلك أو يكون الزلزلة في الدنيا فيجوز أن يكون الكلام على حقيقته ، ولا يضرب في كونه تمثيلا أن الأمر اذذاك أشد وأعظم وأهول مما وصف واطم لشيوع ما ذكر في التهويل كما لا يخفى على المنصف النزيل *

وقرى (تذهل) من الإذهال مبنيًا للمفعول ، وقرأ ابن أبي عبلة . واليماني (تذهل) منه مبنيًا للفاعل و «كل» بالنصب أي يوم تذهل الزلزلة ، وقيل : الساعة كل مرضعة ﴿ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا ﴾ أي تلقى ذات جنين جنينها لغير تمام ، وإنما لم يقل وتضع كل حاملة ما حملت على وزان ما تقدم لما أن ذلك ليس نصا في المراد وهو وضع الجنين بخلاف ما في النظم الجليل فانه نص فيه لأن الحمل بالفتح ما يحمل في البطن من الولد ، وإطلاقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بحمل المرأة ، وللتخصيص على ذلك من أول الأمر لم يقل وتضع كل حاملة حملها كذا قيل. وتعقب بأن في دعوى تخصيص الحمل بما يحمل في البطن من الولد وإن إطلاقه على نحو الثمرة في الشجرة للتشبيه بحثا في البحر الحمل بالفتح ما كان في بطن أو على رأس شجرة *

وفي القاموس الحمل ما يحمل في البطن من الولد جمعه حمال وأحمال وحملت المرأة تحمل علقت ولا يقال حملت به أو قليل وهي حامل وحاملة ، والحمل ثمر الشجر ويكسر أو الفتح لما بطن من ثمره والكسر لما ظهر أو الفتح لما كان في بطن أو على رأس شجرة والكسر لما على ظهر أو رأس أو ثمر الشجر بالكسر ما لم يكبر فاذا كبر فبالفتح جمعه أحمال وحمول وحمالاه ، وقيل : المتبادر وضع الجنين بأي عبارة كان التعبير إلا أن ذات حمل أباع في التهويل من حامل أو حاملة لا شعاره بالصحة المشعرة بالملازمة في شعر الكلام بأن الحامل تضع اذ ذاك الجنين المستقر في بطنها المتمكن فيه هذا مع ما في الجمع بين ما يشعر بالمصاحبة وما يشعر بالمفارقة وهو الوضع من اللطف فتأمل فليسلك الذهن اتساع *

﴿ وَتَرَى النَّاسَ ﴾ بفتح التاء والراء على خطاب كل واحد من المخاطبين برؤية الزلزلة والاختلاف بالجمعية

والافراد لما أن المرئى فى الاول هى الزلزلة التى يشاهدها الجميع وفى الثانى حال من عدا المخاطب منهم فلا بد من افراد المخاطب على وجه يعم كل واحد منهم لكن من غير اعتبار اتصافه بتلك الحالة فان المراد بيان تأثير الزلزلة فى المرئى لافى الرأى باختلاف مشاعره لأن مداره حيشية رؤيته للزلزلة لا لغيرها كأنه قيل وتصير الناس سكارى الخ ، وإنما أوثر عليه ما فى التنزيل للايذان بكمال ظهور تلك الحال فيهم وبلوغها من الجلاء إلى حد لا يكاد يخفى على أحد قاله غير واحد .

وجوز بعضهم كون الخطاب للنبي ﷺ ، والاول أبانغ فى التهويل ، والرؤية بصرية و(الناس) مفعولها ، وقوله تعالى (سُكَّارَى) حال منه أى يراهم كل واحد مشاهدين للسكارى ، وقوله تعالى (وَمَا هُمْ بِسُكَّارَى) أى حقيقة حال أيضا لكنها مؤكدة والحال المؤكد تقترن بالواو لا سيما إذا كانت جملة اسمية . فلا يقال : إنه إذا كان معنى قوله تعالى (ترى الناس سكارى) على التشبيه يكون (وما هم بسكارى) بالمعنى المذكور مستغنى عنه ، ولا وجه لجعله حالا مؤكدة لمكان الواو ، وجوز أن يكون (ترى) بمعنى تظن فسكارى مفعول ثان ، وحينئذ يجوز أن يكون الكلام على التشبيه والجملة الاسمية فى موضع الحال المؤكدة ، ويجوز أن يكون على الحقيقة فلا تأكيد هنا ، وأمر افراد الخطاب وما فيه من المبالغة بحاله ، وأياما كان فالمراد فى قوله تعالى (وما هم بسكارى) استمرار النفي ، وأكيد بزيادة الباء للتنبيه على أن ما هم فيه ليس من المعهود فى شيء . وإنما هو أمر لم يعهدوا قبله مثله ، وأشير إلى سببه بقوله تعالى ﴿ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ أى ان شدة عذابه تعالى تجعلهم كما ترى ، وهو استدراك على ما فى الانتصاف راجع إلى قوله تعالى (وما هم بسكارى) وزعم أبو حيان أنه استدراك عن مقدر كأنه قيل هذه أى الذهول والوضع ورؤية الناس سكارى أحوال هيئة ولكن عذاب الله شديد وليس بهين وهو خلاف الظاهر جداً .

وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما (ترى) بضم التاء وكسر الراء أى ترى الزلزلة الخالق جميع الناس سكارى . وقرأ الزعفرانى (ترى) بضم التاء وفتح الراء (الناس) بالرفع على اسناد الفعل المجهول اليه ، والتأنيث على تأويل الجماعة . وقرأ أبو هريرة . وأبو زرعة . وابن جرير . وأبو نهيك كذلك إلا أنهم نصبوا (الناس) وترى على هذا متعدد إلى ثلاثة مفاعيل كما فى البحر ، الأول الضمير المستتر وهو نائب الفاعل ، والثانى (الناس) والثالث (سكارى) وقرأ أبو هريرة . وابن نهيك (سكارى) بفتح السين فى الموضعين وهو جمع تكسير . واحده سكران ، وقال أبو حاتم : هى لغة تميم ، وأخرج الطبرانى . وغيره عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قرأ (سكرى) كعطشى فى الموضعين ، وكذلك روى أبو سعيد الخدرى وهى قراءة عبد الله . وأصحابه . وحذيفة وبها قرأ الأخوان . وابن سعدان . ومسعود بن صالح ، وتجمع الصفة على فعلى إذا كانت من الآفات والأمراض كقتلى وموتى وحمقى ، ولكون السكر جاريا مجرى ذلك لما فيه من تعطيل القوى والمشاعر جمع هذا الجمع فهو جمع سكران ، وقال أبو على الفارسى : يصح أن يكون جمع سكر كزمنى وزمن ، وقد حكى سيبويه رجل سكر بمعنى سكران . وقرأ الحسن والأعرج . وأبو زرعة . وابن جبير والأعمش (سكرى) بضم السين فيهما ، قال الزمخشري : وهو غريب ، وقال أبو الفتح : هو اسم مفرد كالشبرى

وبهذا أقناني أبو علي وقد سأله عنه انتهى *

وإلى كونه اسماً مفرداً ذهب أبو الفضل الرازي فقال : فعلى بضم الفاء من صفة الواحدة من الاناث لكنها لما جعلت من صفات الناس وهم جماعة أجريت الجماعة بمنزلة المؤنث الموحد ، وعن أبي زرعة (سكرى) بفتح السين (بسكرى) بضمها ، وعن ابن جبير (سكرى) بفتح السين من غير الف (بسكرى) بالضم والالف كما في قراءة الجمهور ، والخلاف في فعالى أهو جمع أو اسم جمع مشهور *

﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ نزلت كما أخرج ابن أبي حاتم عن أبي مالك رضى الله تعالى عنه في النضر بن الحرث وكان جدلاً يقول الملائكة عليهم السلام بنات الله سبحانه والقرآن أساطير الأولين ولا يقدر الله تعالى شأنه على أحياء من بلى وصار تراباً ، وقيل في أبي جهل ، وقيل في أبي بن خلف وهى عامة فى كل من تعاطى الجدل فيما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه من الصفات والأفعال ولا يرجع إلى علم ولا برهان ولا نصفه ، وخصوص السبب لا يخرجها عن العموم ، وكان ذكرها اثر بيان عظم شأن الساعة المنبئة عن البعث لبيان حال بعض المنكرين لها ، ومحل الجار الرفع على الابتداء إما بحمله على المعنى أو بتقدير ما يتعلق به ، و (بغير علم) فى موضع الحال من ضمير (يجادل) لايضاح ما تشعر به المجادلة من الجهل أى وبعض الناس أو بعض كائن من الناس من ينازع فى شأن الله عز وجل ويقول مالاخير فيه من الأباطيل ملابساً الجهل ﴿ وَيَتَّبِعُ ﴾ فيما يتعاطاه من المجادلة أو فى كل ما يأتى وما يندر من الأمور الباطلة التى من جملتها ذلك ﴿ كُلُّ شَيْطَانٍ مَرِيدٌ ﴾ متجرد للفساد معرى من الخير من قولهم : شجرة مرداء لا ورق لها ، ومنه قيل : رملة مرداء إذا لم تنبت شيئاً ، ومنه الأمر لتجرده عن الشعر ، وقال الزجاج : أصل المرید والمراد المرتفع الاملس وفيه معنى التجرد والتعري ، والمراد به إما ابليس وجنوده واما رؤساء الكفرة الذين يدعون من دونهم إلى الكفر . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهما (ويتبع) خفيفاً *

﴿ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَانَّهُ يَضِلُّ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ ضمير (عليه) للشيطان وكذا الضمير المنصوب فى (تولاها) والضمير فى (فانه) والضميران المستتران فى (يضلّه ويهديه) وضمير « أنه » للشأن وباقي الضمائر لمن . واختلف فى إعراب الآية ف قيل إن « أنه من تولاها » الخ نائب فاعل « كتب » والجملة فى موضع الصفة الثانية لشيطان و « من » جزائية وجزاؤها محذوف و « فانه يضلّه » الخ عطف على « أنه » مع ما فى حيزها وما يتصل بها أى كتب على الشيطان أن الشأن من تولاها أى اتخذه ولياً وتبعه يهلكه فانه يضلّه عن طريق الجنة وثوابها ويهديه إلى طريق السعير وعذابها ، والفاء لتفصيل الإهلاك كما فى قوله تعالى « فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » وعلى ذلك حمل الطيبي كلام الكشاف وهو وجه حسن إلا أن فى كونه مراد الزمخشري خفاء ، وقيل (من) موصولة مبتدأ وجملة (تولاها) صلته والضمير المستتر عائده و (أنه يضلّه) فى تأويل مصدر خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والجملة خبر الموصول ، ودخول الفاء فى خبره على التشبيه بالشرط أى كتب عليه أن الشأن من تولاها فشأنه أو فحق أنه يضلّه الخ . ويجوز أن تكون من شرطية والفاء جوابية وما بعدها مع المقدّر جواب الشرط . وقيل ضمير « أنه » للشيطان

وهو اسم ان و « من » موصولة أو موصوفة - والاول أظهر - خبرها والضمير المستتر في « تولاه » لبعض الناس والضمير البارز لمن والجملة صلة أو صفة ، وقوله تعالى « فانه يضله » عطف على (أنه من تولاه) والمعنى ويتبع كل شيطان كتب عليه أنه هو الذي اتخذه بعد الناس وليا وانه يضل من اتخذه وليا فالاول كأنه توطئه للثاني أى يتبع شيطانا مختصا به مكتوبا عليه أنه وليه وأنه مضله فهو لا يالوجهداً في إضلاله ، وهذا المعنى أبلغ من المعنى السابق على احتمال كون من جزائية لدلالته على أن لكل واحد من المجادلين واحداً من مردة الشياطين، وارتضى هذا في الكشف وحمل عليه مراد صاحب الكشف *

وعن بعض الفضلاء أن الضمير في (أنه) للمجادل أى كتب على الشيطان أن المجادل من تولاه وقوله تعالى (فانه) الخ عطف على (أنه من تولاه) واعترض بأن اتصاف الشيطان بتولى المجادل إياه مقتضى المقام لا العكس وأنه لو جعلت من في (من تولاه) موصولة كما هو الظاهر لزم أن لا يتولاه غير المجادل وهذا الحصر يفوت المبالغة * وفي البحر الظاهر أن الضمير في (عليه) عائد على من لانه المحدث عنه ، وفي أنه وتولاه وفي فانه عائد عليه أيضا والفاعل بتولى ضمير من وكذا الهاء في يضله ، ويجوز أن يكون الهاء في أنه على هذا الوجه ضمير الشأن والمعنى أن هذا المجادل لكثرة جداله بالباطل واتباعه الشيطان صار اماما في الضلال لمن يتولاه فشأنه أن يضل من يتولاه انتهى، وعائيه تكون جملة كتب الخ مستأنفة لصفة لشيطان، والاظهر جعل ضمير (عليه) عائدا على الشيطان وهو المروى عن قتادة ، وأياما كان فكاتب بمعنى مضى وقدر ويجوز أن يكون على ظاهره ، وفي الكشف أن المكتبة عليه مثل أى كأنما كتب عليه ذلك لظهوره في حاله ، ولا يخفى ما في (يهديه) من الاستعارة التمثيلية التكميلية * وقرئ (كتب) مبنيا للفاعل أى كتب الله. وقرئ (فانه) بكسر الهمزة فالجملة خبر من أو جواب لها، وقرأ الأعمش . والجعفي عن أبي عمرو (إنه فانه) بكسر الهمزة فيهما ووجهه الكسر في الثانية ظاهر، وأما وجهه في الأولى فهو كما استظهر أبو حيان اسناد (كتب) إلى الجملة اسنادا لفظيا أى كتب عليه هذا الكلام كما تقول كتبت إن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان أو تقدير قول وجعل الجملة معمولة له أو تضمن الفعل معنى ذلك أى كتب عليه مقولا في شأنه أنه من تولاه ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ ﴾ الخ إقامة للحجة التي تلقم المجادلين في البعث حجرا اثر الإشارة إلى ما يؤل إليه أمرهم ، واستظهر أن المراد بالناس هنا الكفرة المجادلون المنكرون للبعث، والتعبير عن اعتقادهم في حقه بالريب أى الشك مع أنهم جازمون بعدم امكانه اما للايدان بأن أقصى ما يمكن صدوره عنهم وإن كانوا في غاية ما يكون من المكابرة والعناد هو الارتياب في شأنه، وأما الجزم بعدم الامكان فنخرج من دائرة الاحتمال كما أن تنكيره وتصديره بكلمة الشك للاشعار بأن حقه أن يكون ضعيفا مشكوك الوقوع، وإما للتنبيه على أن جرمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف الكمال وضوح دلائل الامكان ونهاية قوتها. وإنما لم يقل وإن ارتبتم في البعث للمبالغة في تنزيه أمره عن شائبة وقوع الريب والاشعار بأن ذلك إن وقع فمن جهتهم لا من جهته ، واعتبار استقرارهم فيه واحاطة بهم لا ينافي اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابتهم به لا قوته وكثرته ، ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف وقع صفة للريب ، واستظهر أن المراد في ريب من امكان البعث لأنه الذي يقتضيه ما بعد ، وجوز أن يكون المراد من وقوع البعث ، واعترض بأن الدليل المشار إليه فيما بعد إنما يدل على الامكان مع ما يلزم من التكرار مع قوله تعالى الآتي (أن الله يبعث من في القبور) وفيه

تأمل فتأمل ، وقرأ الحسن (من البعث) بفتح العين وهي لغة فيه كالجلب والطرْد في الجلب والطرْد عند البصريين ، وعند الكوفيين اسكان العين تخفيف وهو قياسى فى كل ما وسطه حرف حلق كالنهر والنهر والشعر والشعر * وقوله تعالى ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ دليل جواب الشرط أو هو الجواب بتأويل أى وإن كنتم فى ريب من البعث فانظروا إلى مبدأ خالقكم ليزول ريبيكم فإنا خلقناكم النخ ، وقيل : التقدير فاخبركم واعلمكم انا خلقناكم النخ وليس بذاك ، وخلقهم من تراب فى ضمن خلق آدم عليه السلام منه أو بخلق الاغذية التى يتكون منها المني منه وهى وإن تكونت من سائر العناصر معه إلا أنه أعظم الاجزاء على ما قيل فلذلك خصه بالذكر من بينها ، واختير الاول وجعل المعنى خالقناكم خلقا اجماليا من تراب ﴿ثُمَّ﴾ خلقناكم خلقا تفصيليا ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ﴾ أى منى من النطف بمعنى التقاطر ، وقال الراغب : النطفة الماء الصافى ويعبر بها عن ماء الرجل ، قيل والتخصيص على هذا مع أن الخلق من ماءين لأن معظم أجزاء الانسان مخلوق من ماء الرجل ، والحق أن النطفة كما يعبر بها عن منى الرجل يعبر بها عن المني مطلقا وكلام الراغب ليس نصا فى نفي ذلك ، والظاهر أن المراد النطفة التى يخلق منها كل واحد بلا واسطة ، وقيل : المراد نطفة آدم عليه السلام وحكى ذلك عن النقاش وهو من البعد فى غايته * ﴿ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ أى قطعة من الدم جامدة متكونة من المني ﴿ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ﴾ أى قطعة من اللحم متكونة من العلقه وأصلها قطعة لحم بقدر ما يمضغ ﴿مُخَلَّقَةٍ﴾ بالجر صفة (مضغة) وكذا قوله تعالى ﴿وغيرُ مُخَلَّقَةٍ﴾ * وقرأ ابن أبى عتبة بالنصب فيهما على الحال من النكرة المتقدمة وهو قليل وقاسه سيديويه ، والمشهور المتبادر أن المخلقة المستبينة الخلق أى مضغة مستبينة الخلق مصورة ومضغة لم يستتب خلقها وصورتها بعد ، والمراد تفصيل حال المضغة وكونها أولا قطعة لم يظهر فيها شئ . من الاعضاء ثم ظهرت بعد ذلك شيئا فشيئا وكان مقتضى الترتيب المبني على التدرج من المبادئ البعيدة إلى القريبة ان يقدم غير المخلقة وإنما أخرجت لكونها عدم ملكة ، وصيغة التفعيل لكثرة الاعضاء المختص كل منها بخلق وصورة ، وقيل : المخلقة المسواة للمساء من النقصان والعيب يقال خلق السواك والعردسواه وملسه وصخرة خلقاء أى لمساء وجبل أخلق أى أملكس ، فالمعنى من نطفة مسواة لانقص فيها ولا عيب فى ابتداء خلقها ونطفة غير مسواة فيها عيب فالنطف التى يخلق منها الانسان متفاوتة منها ما هو كامل المخلقة أملكس من العيوب ومنها ما هو على عكس ذلك فيتبع ذلك التفاوت تفاوت الناس فى خلقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتماهم ونقصانهم ، وعن مجاهد . وقتادة . والشعبي . وأبى العالية . وعكرمة أن المخلقة التى تم لها مدة الحمل وتوارد عليها خلق بعد خلق وغير المخلقة التى لم يتم لها ذلك وسقطت ، واستدل له بما أخرجه الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول . وابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن مسعود قال : النطفة إذا استقرت فى الرحم أخذها ملك الارحام بكفه فقال : يارب مخلقة أم غير مخلقة ؟ فان قيل : غير مخلقة لم تكن نسمة وقذفها الرحم دما وإن قيل : مخلقة قال : يارب ذكر أم أنثى شقى أم سعيد ما الاجل وما الاثر وما الرزق وبأى ارض تموت ؟ الخبر وهو فى حكم المرفوع ، والمراد أنهم خلقوا من جنس هذه النطفة الموصوفة بالتامة والساقطة لأنهم خلقوا من نطفة تامة ومن نطفة ساقطة إذ لا يتصور الخلق من النطفة الساقطة وهو ظاهر ، وكان التعرض على هذا لوصفها بما ذكر لتعظيم شأن القدرة وفى جعل كل واحدة من هذه المراتب مبدأ لخلق ما بعدها

من المراتب كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفةعلقة فخلقنا العلقه مضغة الآية مزيد دلالة على عظم قدرته تعالى ﴿لنبين لكم﴾ متعلق بخلقنا، وترك المفعول لتفخيمه كما وكيفاً أي خلقناكم على هذا النمط البديع لنبين لكم ما لا يحصره العبارة من الحقائق والدقائق التي من جملتها أمر البعث فان من تأمل فيما ذكر من الخلق التدريجي جزم بأن من قدر على خلق البشر أولاً من تراب لم يذق ماء الحياة قط وانشائه على وجه مصحح لتوليد مثله مرة بعد أخرى بتصرفه في أطوار الخلقة وتحويله من حال إلى حال مع ما بين تلك الأطوار والاحوال من المخالفة والتباين فهو قادر على اعادته بل هي أهون في القياس، وقد ر بعضهم المفعول خاصاً أي لنبين لكم أمر البعث وليس بذلك وأبعد جداً من زعم أن المعنى لنبين لكم أن التخليق اختيار من الفاعل المختار ولو لا ذلك ما صار بعض أفراد المضغة غير مخلوق، وقرأ ابن أبي عبلة (ليين) بالياء على طريق الالتفات وكذا قرأ قوله تعالى :

﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ وقرأ الجمهور بالنون، والجملة استئناف مسوق لبيان حالهم بعد تمام خلقهم وتوارد الأطوار عليهم أي ونقر في الارحام بعد ذلك ما نشاء أن نقره فيها ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ هو وقت الوضع وأدناه ستة أشهر وأقصاه عندنا سنتان وعند الشافعي عليه الرحمة أربع سنين، وعن يعقوب انه قرأ (ونقر) بفتح النون وضم القاف من قررت الماء إذا صببته، وقرأ يحيى بن وثاب ما نشاء بكسر النون *

﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ﴾ أي من الارحام بعد اقراركم فيها عند تمام الاجل المسمى ﴿طفلاً﴾ حال من ضمير مخاطبين، والافراد إما باعتبار كل واحد منهم أو بارادة الجنس الصادق على الكثير أولاً لأنه مصدر فيستوى فيه الواحد وغيره كما قال المبرد أو لأن المراد طفلاً طفلاً فاختصر كما نقله الجلال السيوطي في الاشباه النحويته وقرأ عمر بن (شبة) يخرجكم بالياء ﴿ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ﴾ أي في الكمال في القوة والعقل والتمييز، وفي القاموس حتى يبلغ أشده ويضم أوله أي قوته وهو ما بين ثمانى عشرة سنة إلى ثلاثين واحد جاء على بناء الجمع كأنك ولا نظير لهما أو جمع لا واحد له من لفظه أو واحد شدة بالكسر مع أن فعلة لا تجمع على أفعل أي قياساً فلا يرد نعمة وأنعم أو شد ككلب وأكلب أو شد كذب وأذوب وماهما بمسموعين بل قياس و (لتبلغوا) ، قال العلامة: أبو السعود : علة لنخرجكم معطوف على علة أخرى مناسبة لها كأنه قيل ثم نخرجكم لتكبروا شيئاً فشيئاً ثم لتبلغوا الخ ، وقيل علة لمحذوف والتقدير ثم نمهلكم لتبلغوا الخ .

وجوز العلامة الطيبي أن يكون التقدير (ثم لتبلغوا أشدكم) كان ذلك الاقرار والاخراج ، وقيل إنه عطف على نبين ، وتعقبه العلامة بأنه محل بجزالة النظم الكريم وجعله كغيره عطفاً عليه على قراءة (نقر) . ونخرج بالنصب وهي قراءة المفضل . وأبي حاتم إلا أن الأول قرأ بالنون والثاني قرأ بالياء ، وكذا جعل الفعلين عطفاً عليه وقال : المعنى خلقناكم على التدريج المذكور لأمرين ، أحدهما أن نبين شؤوننا ، والثاني أن نقركم في الارحام ثم نخرجكم صغاراً ثم لتبلغوا أشدكم ، وتقديم التبيين على ما بعده مع أن حصوله بالفعل بعد الكمال لا يذان بأنه غاية الغايات ومقصود بالذات ، وإعادة اللام في (لتبلغوا) مع تجريد نقر (ونخرج) عنها اللام باصالة البلوغ بالنسبة إلى الاقرار والاخراج اذ عليه يدور التكليف المؤدى إلى السعادة والشقاوة ، وإيثار البلوغ مسنداً إلى مخاطبين على التبليغ مسنداً إليه تعالى كالأفعال السابقة لأنه المناسب لبيان حال اتصافهم بالكمال واستقلالهم

بمبدئية الآثار والأفعال اه *

وما ذكره من عطف (نقر) ونخرج. بالنصب على (نبين) لم يرتضه الشيخ ابن الجاجب، قال في شرح المفصل: إنه مما يتعذر فيه النصب اذ لو نصب عطفاً على (نبين) ضعف المعنى اذ اللام في انبين للتعليل لما تقدم والمقدم سبب للتبيين فلو عطف (ونقر) عليه لكان داخلاً في مسببية (انا خلقناكم) الخ وخلقهم من تراب ثم ماتلاه لا يصلح سبباً للاقرار في الارحام، وقال الزجاج: لا يجوز في (ونقر) الالرفع ولا يجوز أن يكون معناه فعلنا ذلك لنقر في الارحام لأن الله تعالى لم يخلق الأنام ليقرهم في الارحام وانا خلقهم ليدلهم على رشدهم وصلاتهم وهو قول بعدم جواز عطفه على نبين ه

وأجيب بأن الغرض في الحقيقة هو بلوغ الأشد والصلوح للتكليف لكن لما كان الاقرار وماتلاه من مقدماته صح ادخاله في التعليل، وما ذكره من أن العطف على نبين على قراءة الرفع محل بجزالة النظم الكريم فالظاهر أنه تعريض بالزحزحة حيث جعل العطف على ذلك، وقال فان قلت: كيف يصح عطف «لتبلغوا أشدكم» على (لنبين) ولا طباق قلت: الطباق حاصل لأن قوله تعالى (ونقر) قرين للتعليل ومقارنته له والتباسه به ينزله منزلة نفسه فهو راجع من هذه الجهة الى متانة القراءة بالنصب اه. وفيه ما يؤول الى أن قراءة النصب أوضح كما أنها أمثل، ولم يرتض ذلك المحققون ففي الكشف أن القراءة بالرفع هي المشهورة الثابتة في السبع وهي الأولى وقد أصيب بتركيبها هكذا شاكلة الرمي حتى لم يجعل الاقرار في الارحام علة بل جعل الغرض منه بلوغ الأشد وهو حال الاستكمال علماً وعملاً وحيث لم يعطف على (لنبين) الا بعد أن قدم عليه (ونقر) ثم نخرج مجعولاً (نقر) عطفاً على (انا خلقناكم) والعدول الى المضارع لتصوير الحال والدلالة على زيادة الاختصاص فالطباق حاصل لفظاً ومعنى مع أن في الفصل بين العلتين من النكتة ما لا يخفى على ذي لب حسن موقعها بعد التأمل، وكذلك في الاتيان بثم في قوله سبحانه «ثم لتبلغوا» دلالة على أنه الغرض الاصيل الذي خلق الانسان له «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» ولما كانت الاوائل في الدلالة على البعث أظهر قدم قوله تعالى «لنبين» على الاقرار والاخراج اه *

ويعلم منه ما في قول العلامة: إن عطف «لتبلغوا» الخ على «لنبين» محل بجزالة النظم الكريم وأنه لا يتعين الاستئناف في «ونقر» وفيه أيضاً أن قوله تعالى «وَمَنْكُمْ مَنْ يَتُوفَّى» الخ استئناف لبيان أقسام الاخراج من الرحم كما استوفى أقسام الأول وفيه تبين تفضيل حال بلوغ الأشد وانها الحقيقة بان تكون مقصودة من الانشاء لكن منهم من لا يصل اليها فيحتضر ومنهم من يجاوزها فيحتقر أي منكم من يموت قبل بلوغ الأشد «وَمَنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ» أي أرداه وأدناه، والمراد يرد الى مثل زمن الطفولية «لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ» أي علم كثير «شَيْئًا» أي شيئاً من الأشياء أو شيئاً من العلم، واللام متعلقة بيرد وهي لام العاقبة والمراد المبالغة في انتقاص علمه وانتكاس حاله وليس لزمان ذلك الرد حد محدود بل هو مختلف باختلاف الأمزجة على ما في البحر وإيراد الرد والتوفى على صيغة المبني للمفعول للجري على سنن الكبرياء لتعين الفاعل كما في ارشاد العقل السليم، وفي شرح الكشف للطبي بعد تجويز أن يكون (ثم لتبلغوا) بتقدير (ثم لتبلغوا) كان ذلك الاقرار والاخراج أن فائدة ذلك الايدان بأن بلوغ الأشد أفضل الاحوال والاخراج أبدعها والرد إلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ

أسوؤها وتغيير العبارة لذلك ومن ثم نسب الاخراج إلى ذاته تعالى المقدسة وحذف المعمل في الثاني ولم ينسب الثالث إلى فاعله وسلب فيه ما أثبت للانسان في تلك الحالة من اتصافه بالعلم والقدرة المومي. إليه بالأشد كأنه قيل ثم يخرجكم من تلك الأطوار الحسية طفلا انشاء غريبا كما قال سبحانه (فتبارك الله أحسن الخالقين) ثم لتباغوا أشدكم دبر ذلك التدبير العجيب لأنه أوان رسوخ العلم والمعرفة والتدبر من العمل المقصودين من الانشاء ثم يميتمكم أو يردكم إلى أرذل العمر الذي يسلب فيه العلم والقدرة على العمل اهـ *

ويفهم منه جواز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى بعد بلوغ الأشد، ومن الناس من جوز أن يكون المراد ومنكم من يتوفى عند البلوغ، وقيل: إن ذلك يجعل الجملة حالية ومن صيغة المضارع وهو كما ترى. وقرئ: (يتوفى) على صيغة المعلوم وفاعله ضمير الله تعالى أي من يتوفاه الله تعالى، وجوز أن يكون ضمير من أي (من) يستوفى مدة عمره، وروى عن أبي عمرو. ونافع تسكين ميم العمر. هذا ثم لا يخفى ما في اختلاف أحوال الانسان بعد الاخراج من الرحم من التنبيه على صحة البعث كما في اختلافها قبل فتأمل جميع ما ذكر والله تعالى در التنزيل ما أكثر احتمالاته ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ حجة أخرى على صحة البعث معطوفة على (إنا خلقناكم) وهي حجة آفاقية وما تقدم حجة أنفسية والخطاب لكل أحد من تتأتى منه الرؤية، وقيل: للمجادل، وصيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار وهي بصرية لا علمية كما قيل، و(هامدة) حال من (الأرض) أي ميتة يابسة يقال همدت الأرض إذا يبست ودرست وحمد الثوب إذا بلى، وقال الأعشى:

قالت قتيلة ما لجسمك شاحبا وأرى ثيابك باليات همدا

وأصله من همدت النار إذا صارت رمادا ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ﴾ أي ماء المطر، وقيل: ما يعمه وماء العيون والانهار وظاهر الانزال يقتضى الأول ﴿أَهْتَزَّتْ﴾ تحرك نباتها فلا سند مجازي أو تخالجات وانفصل بعض أجزائها عن بعض لأجل خروج النبات وحمل الاهتزاز على الحركة في الكيف بعيد ﴿وَرَبَّتْ﴾ ازدادت وانتفخت لما يتداخلها من الماء والنبات هـ

وقرأ أبو جعفر. وعبد الله بن جعفر. وخالد بن الياس. وأبو عمرو في رواية (وربات) بالهمز أي ارتفعت يقال فلان يربأ بنفسه عن كذا أي يرتفع بها عنه، وقال ابن عطية: هو من ربأت القوم إذا علوت شرفا من الأرض طليعة عليهم فكان الأرض بالماء تتناول وتعلو ﴿وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ﴾ أي صنف ﴿بَرِّيجٍ هـ﴾ حسن سار للناظر ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ كلام مستأنف جرى به اثر تحقيق حقيقة البعث وإقامة البرهان عليه على أتم وجه ابيان أن ما ذكر من خلق الانسان على أطوار مختلفة وتصريفه في أحوال متباينة وإحياء الأرض بعد موتها الكاشف عن حقيقة ذلك من آثار ألوهيته تعالى وأحكام شؤنه الذاتية والوصفية والفعلية وأن ما ينكرونه من اتيان الساعة والبعث من أسباب تلك الآثار العجيبة المعلومه لهم ومبادئ صدورها عنه تعالى، وفيه من الايدان بقوة الدليل واصالة المدلول في التحقق وإظهار بطلان انكاره ما لا يخفى فان انكار تحقق السبب مع الجزم بتحقيق المسبب مما يقضى بطلانه بديهية العقول فذلك إشارة إلى خلق الانسان على أطوار مختلفة وما معه والافراد باعتبار المذكور وما فيه من معنى البعد للايدان ببعد منزلته في الكمال وهو

مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والمراد بالحق هو الثابت الذي يحق ثبوته لا محالة لكونه لذاته لا الثابت مطلقا فوجه الحصر ظاهر أى ما ذكر من الصنع البديع حاصل بسبب أنه تعالى هو الحق وحده فى ذاته وصفاته وأفعاله المحقق لما سواه من الاشياء (وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى) أى شأنه وعادته تعالى شأنه إحياء الموتى ، وحاصله أنه تعالى قادر على إحيائها بدها وإعادة وإلا لما أحيا النطفة والأرض الميتة مرة بعد مرة وما تفيد صيغة المضارع من التجدد إنما هو باعتبار تعلق القدرة ومتعلقها لا باعتبار نفسها لأن القدم الشخصى ينافى ذلك (وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) أى مبالغ فى القدرة وإلا لما أوجد هذه الموجودات الفاتية للحصر التى من جملتها ما ذكر ، وتخصيص إحياء الموتى بالذكر مع كونه من جملة الاشياء المقدور عليها للتصريح بما فيه النزاع والدفع فى نحور المنكرين ، وتقديمه لبراز الاعتناء به (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ) أى فيما سيأتى ، والتعبير بذلك دون الفعل للدلالة على تحقق إتيانها وتقرر البتة لاقتضاء الحكمة إياه لا محالة ، وقوله تعالى (لَا رَيْبَ فِيهَا) إما خبر ثان لأن أحوال من ضمير (الساعة) فى الخبر ، ومعنى نفي الريب عنها أنها فى ظهور أمرها ووضوح دلائلها بحيث ليس فيها مظنة أن يرتاب فى إتيانها *

وأن وما بعدها فى تأويل مصدر عطف على المصدر المجرور بباء السببية داخل معه فى حيزها كالمصدرين الحاصلين من قوله تعالى : (وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى) وقوله سبحانه (وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) وكذا قوله عز وجل : (وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) لكن لا من حيث أن إتيان الساعة وبعث من فى القبور مؤثران فيما ذكر من أفعاله تعالى تأثير القدرة فيها بل من حيث أن كلامهما بسبب داع له عز وجل بموجب رأفته بالعباد المبنية على الحكم البالغة إلى ما ذكر من خلقهم ومن إحياء الأرض الميتة على نمط بديع صالح للاستشهاد به على أماكنهما إيتاملوا فى ذلك ويستدلوا به عليه أو على وقوعهما ويصدقوا بذلك لينالوا السعادة الابدية ولولا ذلك لما فعل بل لما خلق العالم رأسا ، وهذا كما ترى من أحكام حقيقته تعالى فى أفعاله وابتنائها على الحكم الباهرة كما أن ما قبله من أحكام حقيقته تعالى فى صفاته وكونها فى غاية الكمال ، هذا ما اختاره العلامة أبو السعود فى تفسير ذلك وهو مما يميل إليه الطبع السليم ، وجعل صاحب الكشف الإشارة إلى ما ذكر أيضا لإلانه بحسب الظاهر جعل إتيان الساعة وبعث من فى القبور حيث إن ذلك من روادف الحكمة كناية عنها فكان الأصل ذلك حاصل بسبب أن الله تعالى هو الحق الثابت الموجود وأنه قادر على إحياء الموتى وعلى كل مقدور وأنه حكيم فاكتمى بمقتضى الحكمة عن الوصف بالحكمة لما فى الكناية من النكتة خصوصا والكلام مع منكرى البعث للدفع فى نحورهم ولا يخلو عن بعد ، ونقل النيسابورى عبارة الكشف واعتراضها بما لا يخفى رده وأبدى وجهها فى الآية ذكر أنه مما لم يخطر لغيره ورجا أن يكون صوابا وهو مع اقتضائه حمل الباء على ما يعم السببية الفاعلية والسببية الغائية مما لا يخفى ما فيه ، وقيل : ذلك إشارة إلى ما ذكر إلا أن قوله تعالى (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ) الخ ليس معطوفا على المجرور بالباء ولاداخلا فى حيز السببية بل هو خبر والمبتدأ محذوف لفهم المعنى والتقدير والامر أن الساعة آتية الخ ، وعليه اقتصر أبو حيان وفيه قطع للكلام عن الانتظام ، وقيل : ذلك إشارة إلى ما ذكر إلا أن الباء صلة لسكون خاص وليست سببية أى مشعر بأن الله هو الحق الخ ، وفيه أنه لا قرينة على هذا الكون الخاص

وقيل : المعنى ذلك ليعلموا أن الله هو الحق الخ ، وفيه تلويح ما إلى معنى الحديث القدسي المشهور على الالسنه وفي كتب الصوفية وإن لم يثبت عند المحدثين وهو «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» وهو كما ترى ، وقيل : الإشارة إلى البعث المستدل عليه بما سبق واستظهره بعضهم ، ولا يخفى عليك ما يحتاج إليه من التكلف ، ونقل في البحر أن ذلك منصوب بفعل مضمّر أى فعلنا ذلك بأن الخ. وأبو علي اقتصر على القول بأنه مرفوع على الابتداء والجار والمجرور خبره ؛ وقال : لا يجوز غير ذلك وكأنه عني بالغير ما ذكر ، وما نقله العكبري من أنه خبر لمبتدأ محذوف أى الأمر ذلك والحق الجواز إلا أنه خلاف الظاهر جداً ، ثم أن المراد من الساعة قيل يوم القيامة المشتمل على النشر والحشر وغيرهما ، وقال سعدى جلي : المراد بها هنا فناء العالم بالكلية لئلا تتكرر مع البعث ، وقول الطيبي : إن سبيل قوله تعالى (أن الساعة آتية) من قوله سبحانه (أن الله يبعث من في القبور) سبيل قوله جل وعلا (أن الله على كل شيء قدير) من قوله عز وجل «وأنه يحيى الموتى» لكن قدموا آخر لرعاية الفواصل ظاهر في الأول . هذا وفي الاتقان للجلال السيوطي أن الاسلاميين من أهل المنطق ذكروا أن في أول سورة الحج إلى قوله تعالى (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج تستنتج من عشر مقدمات ثم بين ذلك بما يقضى منه العجب ويدل على قصور بآءه في ذلك العلم ، وقد يقال في بيان ذلك : إن النتائج الخمس هي الجمل المتعاطفة الداخلة في حيز الباء ، واستنتاج الأولى بأنه لو لم يكن الله سبحانه هو الحق أى الواجب الوجود لذاته لما شوه بعض الممكنات من الانسان والنبات وغيرها والتالى باطل ضرورة فالله تعالى هو الحق ، ودليل الملازمة برهان التمانع ، واستنتاج الثانية بأنه لو لم يكن سبحانه قادراً على احياء الموتى لما طور الانسان في أطوار مختلفة حتى جعله حياً وأنزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها والتالى باطل ضرورة أن الخصم لا ينكر أنه تعالى احيى الانسان وأحيى الارض فالله تعالى قادر على احياء الموتى ووجه الملازمة ظاهر . واستنتاج الثالثة بأنه إذا كان الله تعالى قادراً على احياء الموتى فهو سبحانه على كل شيء قدير لكنه تعالى قادر على احياء الموتى فهو على كل شيء قدير ، ووجه الملازمة أن المراد من الشيء الممكن وحياء الموتى ممكن والقدرة على بعض الممكنات دون بعض تنافي وجوب وجوده تعالى الذاتي ؛ وأيضاً احياء الموتى أصعب الامور عند الخصم المجادل حتى زعم أنه من الممتنعات فإذا ثبت أنه سبحانه قادر عليه بما سبق ثبت أنه تعالى قادر على سائر الممكنات بالطريق الأولى . واستنتاج الرابعة بأن الساعة أمر ممكن وعد الصادق باتيانها وكل أمر ممكن وعد الصادق باتيانها فهو آت فالساعة آتية أما أن الساعة أمر ممكن فلانه لا يلزم من فرض وقوعها محال وأما أنها وعد الصادق باتيانها فالآيات القرآنية المتحدى بها وأما أن كل أمر ممكن وعد الصادق باتيانها فهو آت فلاستحالة الكذب ، واستنتاج الخامسة بنحو ذلك ولا يتعين استنتاج كل بما ذكر بل يمكن بغير ذلك واختياره لتسارعه إلى الذهن ، وربما يقتصر على ثلاث من هذه الخمس بناء على ما علمت بين قوله تعالى (وأنه يحيى الموتى) وقوله تعالى «وأنه على كل شيء قدير» وكذا بين قوله سبحانه (وأن الساعة آتية) وقوله سبحانه «وأن الله يبعث من في القبور» ويعد من الخمس قوله تعالى «إن زلزلة الساعة شيء عظيم» واستنتاجها بأن يقال : زلزلة الساعة تذهل كل مرضعة عما أرضعت وكل ما هذا شأنه فهو شيء عظيم فزلزلة الساعة شيء عظيم ، والتقوى واجبة عليكم المدلول عليه بقوله تعالى «اتقوا ربكم» واستنتاجه بأن يقال : التقوى يندفع بها ضرر الساعة وكل ما يندفع به الضرر واجب عليكم فالتقوى واجبة عليكم ، ولا يخفى أن ما ذكر

أولا أولى إلا أنه لو كان مرادهم لكان الظاهر أن يقولوا: إن في قوله تعالى (ذلك بأن الله هو الحق) إلى قوله سبحانه (وأن الله يبعث من في القبور) خمس نتائج دون أن يقولوا: إن في أول سورة الحج إلى آخره ويناسب هذا القول ما ذكر ثانيا إلا أنه يرد عليه أن المتبادر من كلامهم كون كل من النتائج مذكورا صريحا، ولا شك أن التقوى واجبة عليكم ليس مذكورا كذلك وإنما المذكور ما يدل عليه في الجملة وهو أيضا ليس بقضية كما لا يخفى، وقد تكلف بعض الناس لبيان ذلك غير ما ذكرنا رأينا ترك ذكره أولى فتأمل *

﴿وَمَنْ النَّاسَ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ نزلت على ماروي عن محمد بن كعب في الاخنس بن شريق، وروى عن ابن عباس في أبي جهل، وعلى ما ذهب إليه جمع في النضر كآلية السابقة فاذا اتحاد المجادل في الآيتين فالتكرار مبالغ في الذم أو لكون كل من الآيتين مشتملة على زيادة ليست في الأخرى، وقال ابن عطية: كررت الآية على جهة التوبيخ فكأنه قيل هذه الامثال في غاية الوضوح والبيان ومن الناس مع ذلك من يجادل إلى آخره فالواو هنا واو الحال وفي الآية المتقدمة واو العطف عطفت جملة الكلام على ما قبلها على معنى الاخبار لا للتبريح انتهى، وهو كما ترى. وفي الكشف أن الاظهر في النظم والوقوف للمقام كون هذه الآية في المقلدين بفتح اللام وتلك في المقلدين بكسر اللام فالواو للعطف على الآية الأولى، والمراد بالعلم العلم الضروري كما أن المراد بالهدى في قوله تعالى ﴿وَلَا هُدًى﴾ الاستدلال والنظر الصحيح الهادي إلى المعرفة ﴿وَلَا كِتَابٌ مُنِيرٌ﴾ وحي مظهر للحق أي يجادل في شأنه تعالى شأنه من غير تمسك بمقدمة ضرورية ولا بحجة ولا ببرهان سمعى *
﴿ثَانِي عَطْفُهُ﴾ حال من ضمير «يجادل» كالجار والمجرور السابق أي لا وبالجانبيه وهو كناية عن عدم قبوله، وهو مراد ابن عباس بقوله متكبرا والضحاك بقوله شائحا بأنفه وابن جريج بقوله معرضا عن الحق *
وقرأ الحسن (عطفه) بفتح العين أي مانعا لتعطفه وترحمه ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ متعلق بيجادل علة له فان غرضه من الجدال الاضلال عن سبيله تعالى وإن لم يعترف بأنه اضرار، وجوز أبو البقاء تعلقه بثاني وليس بذلك، والمراد بالاضلال إما الاخراج من الهدى إلى الضلال فالمفعول من يجادله من المؤمنين أو الناس جميعا بتغليب المؤمنين على غيرهم واما التثنية على الضلال أو الزيادة عليه مجازا فالمفعول هم الكفرة خاصة *
وقرأ مجاهد. وأهل مكة. وأبو عمرو في رواية (ليضل) بفتح الياء أي ليضل في نفسه، والتعبير بصيغة المضارع مع أنه لم يكن مهتديا لجعل تمكنه من الهدى كهدى لكونه هدى بالقوة، ويجوز أن يراد باستمرار على الضلال أو ليزيد ضلاله، وقيل: إن ذلك لجعل ضلاله الأول كاضلال، وأياما كان فاللام للعاقبة ﴿لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ﴾ جملة مستأنفة لبيان نتيجة ما سلكه من الطريق، وجوز أبو البقاء أن تكون حالا مقدرة أو مقارنة على معنى استحقاق ذلك والأول أظهر أي ثابت له في الدنيا بسبب ما فعله ذل وهو ان، والمراد به عند القائلين بأن هذا المجادل النضر أو أبو جهل ما أصابه يوم بدر، ومن عمن - وهو الأولى - حملة على ذم المؤمنين إياه وإخامهم له عند البحث وعدم ادلائه بحجة أصلا أو على هذا مع ما يناله من النكال كالقتل لكن بالنسبة إلى بعض الافراد *
﴿وَنَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ أي النار البالغة في الاحراق، والاضافة على ما قيل من إضافة المسبب إلى السبب، وفسر الحريق أيضا بطبقة من طباق جهنم، وجوز أن تكون الاضافة من إضافة الموصوف إلى

الصفة والمراد العذاب الحريق أى المحرق جداً ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنه (وأذيقه) بهمزة المتكلم .
 ﴿ ذَلِك ﴾ أى ما ذكر من ثبوت الخزي له في الدنيا وإذاقة عذاب الحريق في الآخرة ، وما فيه من معنى
 البعد للايذان بكونه في الغاية القاصية من الهول والفظاعة ، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ ﴾
 أى بسبب ما اكتسبته من الكفر والمعاصي ، وإسناده إلى يديه لما أن الاكتساب عادة يكون بالأيدي ، وجوز
 أن يكون ذلك خبراً لمبتدأ محذوف أى الأمر ذلك وأن يكون مفعولاً لفعل محذوف أى فعلنا ذلك الخ
 وهو خلاف الظاهر ، والجملة استئناف لا محل لها من الاعراب ، وجوز أن تكون في محل نصب مفعولة لقول
 محذوف وقع حالاً أى قائلين أو مقولاً له ذلك الخ ، وعلى الأول يكون في الكلام التفات لتأكيد الوعيد
 وتشديد التهديد ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ الظاهر أنه عطف على ما ربه قال بعضهم ، وفائدته الدلالة
 على أن سببية ما اقترفوه من الذنوب لعذابهم مقيدة بانضمام انتفاء ظلمه تعالى إليه إذ لو لاه لا يمكن أن يعذبهم بغير
 ما اقترفوا إلا أن لا يعذبهم بما اقترفوا ، وحاصله أن تعذيب العصاة يحتمل أن يكون لذنوبهم ويحتمل أن يكون لمجرد إرادة
 عذابهم من غير ذنب فجاء بهذا لرفع الاحتمال الثاني وتعيين الأول للسببية لرفع احتمال أن لا يعذبهم بذنوبهم لأنه
 جائز بل بعض الآيات تدل على وقوعه في حق بعض العصاة ، ومرجع ذلك في الآخرة إلى تقرير الكفر
 وتبكيهم بأنه لا سبب للعذاب إلا من قبلهم كأنه قيل : إن ذلك العذاب إنما نشأ من ذنوبكم التي
 اكتسبتموها لا من شيء آخر .

واختار العلامة أبو السعود أن محل أن وما بعدها الرفع على الخبرية لمبتدأ محذوف أى والأمر أنه تعالى
 ليس بمعذب لعبيده من غير ذنب من قبلهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبلها ، وقال في العطف :
 للدلالة على أن سببية الخ أنه ليس بسديد لما أن إمكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون
 تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج إلى اعتبار عدمه معه ، نعم لو كان المدعى كون جميع
 تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذنين لا احتيج إلى ذلك انتهى . وتعقب قوله : إن إمكان الخ بأن الكلام ليس
 في منافاة ذنبك الأمرين بحسب ذاتهما بل في منافاة احتمال التعذيب بلا ذنب لتعين سببية الذنوب له وقوله
 نعم لو كان المدعى الخ بأن الاحتياج إلى ذلك القيد في كل من صورتين إنما هو لتقرير المذنبين بأنه لا سبب
 لتعذيبهم إلا من قبلهم فالقول بالاحتياج في صورة الجميع وبعده في صورة الخصوصية ركيز جداً ، وتعقب
 أيضاً بغير ذلك ، والقول بالاعتراض وإن كان لا يخلو عن بعد أبعد عن الاعتراض ، والتعبير عن نفي تعذيبه
 تعالى لعبيده من غير ذنب بنفي الظلم مع أن تعذيبهم بغير ذنب ليس بظلم على ما تقر من قاعدة أهل السنة
 لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم وصيغة المبالغة لتأكيد
 هذا المعنى بابرار ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم ، وقيل : هي لرعاية جمعية العبيد فتكون
 للمبالغة كما لا كيفاً . واعتراض بأن نفي المبالغة كيفاً كانت توهم المحال ، وقيل : يجوز أن تعتبر المبالغة بعد النفي
 فيكون ذلك مبالغة في النفي لا نفيًا للمبالغة ، واعتراض بأن ذلك ليس مثل القيد المنفصل الذي يجوز اعتبار
 تأخره وتقديمه كما قالوه في القيود الواقعة مع النفي ، وجعله قيداً في التقدير لأنه بمعنى ليس بذى ظلم عظيم أو
 كثير تكلف لا نظير له ، وقيل : إن ظلاماً للنسبة أى ليس بذى ظلم ولا يختص ذلك بصيغة فاعل فقد جاء

* وليست بذى ربح ولست بذيال * وقيل غير ذلك *

﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ﴾ شروع في حال المذنبين أى ومنهم من يعبد الله تعالى كائنا على طرف من الدين لا ثبات له به كالذى يكون في طرف الجيش فان احس بظفر قر والا فر فى الكلام استعارة تمثيلية، وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ ﴾ الخ تفسير لذلك وبيان لوجه الشبه، والمراد من الخير الخير الدنيوى كالرخاء والعافية والولد أى ان أصابه ما يشتهى ﴿ اطمأن به ﴾ أى ثبت على ما كان عليه ظاهراً لأنه اطمأن به اطمئنان المؤمنين الذين لا يزحزحهم عاصف ولا يثنيهم عاطف ﴿ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ﴾ أى شىء يفتن به من مكروه يعتريه فى نفسه أو أهله أو ماله ﴿ انقلب على وجهه ﴾ أى مستولياً على الجهة التى يواجهها غير ملتفت يميناً وشمالاً ولا مبال بما يستقبله من حرار وجبال، وهو معنى قوله فى الكشف: طار على وجهه وجعله فى الكشف كناية عن الهزيمة، وقيل هو ههنا عبارة عن القلق لأنه فى مقابلة اطمأن، وإيما كان فالمراد ارتد ورجع عن دينه إلى الكفره أخرج البخارى . وابن أبى حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال فى هذه الآية : كان الرجل يقدم المدينة فاذا ولدت امرأته غلاماً ونتجت خيله قال : هذا دين صالح وان لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال : هذا دين سوء ، وأخرج ابن مردويه عن أبى سعيد قال : أسلم رجل من اليهود فذهب بصره وماله وولده فتشام من الاسلام فاتى النبي ﷺ فقال : أقانى فقال : عليه الصلاة والسلام : إن الاسلام لا يقال فقال : لم أصب من دينى هذا خيراً ذهب بصرى ومالى ومات ولدى فقال ﷺ : يا يهودى الاسلام يسبك الرجال كما تسبك النار خبث الحديد والذهب والفضة فنزلت هذه الآية، وضعف هذا ابن حجر ، وقيل : نزلت فى شية ابن ربيعة أسلم قبل ظهوره عليه الصلاة والسلام وارتد بعد ظهوره وروى ذلك عن ابن عباس، وعن الحسن أنها نزلت فى المنافقين ﴿ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ﴾ جملة مستأنفة أو بدل من «انقلب» كما قال أبو الفضل الرازى أو حال من فاعله بتقدير قد أو بدونها كما هو رأى أبى حيان ، والمعنى فقد الدنيا والآخرة وضيعهما حيث فاته ما يسره فيهما .

وقرأ مجاهد . وحميد . والأعرج . وابن محيصن من طريق الزعفرانى . وقعناب . والجحدري . وابن مقسم «خاسر» بزنة فاعل منصوباً على الحال لأن اضافته لفظية، وقرئ «خاسر» بالرفع على أنه فاعل «انقلب» وفيه وضع الظاهر موضع المضمحل ليفيد تعليل انقلابه بخسارته ، وقيل : انه من التجريد فقيه مبالغة ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هو خاسر ، والجملة واردة على الذم والشتم ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى ما ذكر من الخسران، وما فيه من معنى البعد للايدان بكونه فى غاية ما يكون ، وقيل ان أداة البعد لكون المشار اليه غير مذكور صريحاً ﴿ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾ أى الواضح كونه خسراً لا غير ﴿ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ قيل استئناف ناع عليه بعض قبائحه ، وقيل استئناف مبين لعظم الخسران ، ويجوز أن يكون حالاً من فاعل «انقلب» وما تقدمه اعتراض، وإيما كان فهو يبعد كون الآية فى أحد من اليهود لأنهم لا يدعون الأصنام وان اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله *

والظاهر أن المدعو الأصنام لمكان - ما - فى قوله تعالى ﴿ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نَفْعَ لَهُ ﴾ والمراد بالدعاء العبادة

أى يعبد متجاوزا عبادة الله تعالى ما لا يضره إن لم يعبد وما لا ينفعه إذا عبده، وجوز أن يراد بالدعاء النداء أى ينادى لأجل تخليصه مما أصابه من الفتنة جهادا ليس من شأنه الضر والنفع، ويلوح بكون المراد جهادا كذلك كما في إرشاد العقل السليم تكميل ركبة ما ﴿ذَلِكَ﴾ أى الدعاء ﴿هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ١٢﴾ عن الحق والهدى مستعار من ضلال من أبعد في التيه ضالا عن الطريق .

﴿يَدْعُوا مَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ استئناف يبين ما آل دعائه وعبادته غير الله تعالى ويقرر كون ذلك ضلالا بعيدا مع ازاحة ما عسى أن يتوهم من نفي الضرر عن معبوده بطريق المباشرة نفيه عنه بطريق التسبب أيضا فالدعاء هنا بمعنى القول كما في قول عنتره :

يدعون عنتره الرماح كأنها أشطان بر في لبان الأدهم

واللام داخل في الجملة الواقعة مقولاله وهى لام الابتداء ومن مبتدأ و(ضره أقرب) مبتدأ وخبر والجملة صلة له، وقوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ ١٣﴾ جواب قسم مقدر واللام فيه جوابية وجملة القسم وجوابه خبر (من) أى يقول الكافر يوم القيامة برفع صوت وصراخ حين يرى تضرره بمعبوده ودخوله النار بسببه ولا يرى منه أثرا مما كان يتوقعه منه من النفع لمن ضره أقرب تحققا من نفعه: والله لبئس الذى يتخذ ناصرا ولبئس الذى يعاشر ويخالط فكيف بما هو ضرر محض عار عن النفع بالسكية، وفي هذا من المبالغة في تقييح حال الصنم والامعان في ذمه ما لا يخفى، وهو سر إيثار من على ما وإيراد صيغة التفضيل، وهذا الوجه من الاعراب اختاره السجائوندى والمعنى عليه مما لا إشكال فيه .

وقد ذهب إليه أيضا جار الله، وجوز أن يكون (يدعو) هنا إعادة ليدعو السابق تأكيذا له وتمهيدا لما بعد من بيان سوء حال معبوده لإثريان سوء حال عبادته بقوله تعالى (ذلك هو الضلال البعيد) كأنه قيل من جهة سبجانه بعد ذكر عبادة الكافر ما لا يضره ولا ينفعه يدعو ذلك ثم قيل لمن ضره بكونه معبودا أقرب من نفعه بكونه شفيعا والله لبئس المولى الخ، ولا تناقض عليه أيضا إذ الضر المنفى ما يكون بطريق المباشرة والمثبت ما يكون بطريق التسبب، وكذا النفع المنفى هو الواقعى والمثبت هو التوقعى، قيل ولهذا الإثبات عبر بمن فان الضر والنفع من شأنهما أن يصدرا عن العقلاء، وفي إرشاد العقل السليم أن يراد كلمة من وصيغة التفضيل على تقدير أن يكون ذلك اخبارا من جهته سبجانه عن سوء حال معبود الكفرة للتهكم به. ولا مانع عندى أن يكون ذلك كما في التقدير الأول للمبالغة في تقييح حال الصنم والامعان في ذمه .

واعترض ابن هشام على هذا الوجه بأن فيه دعوى خلاف الأصل مرتين إذ الأصل عدم التوكيد والأصل أن لا يفصل المؤكد عن تركيده ولا سيما في التوكيد اللفظى، وقال الأخفش: إن (يدعو) بمعنى يقول واللام للابتداء ومن موصول مبتدأ صلته الجملة بعده وخبره محذوف تقديره اله أو الهى، والجملة محكية بالقول. واعترض بانه فاسد المعنى لأن هذا القول من الكافر إنما يكون في الدنيا وهو لا يعتقد فيها أن الأوثان ضررها أقرب من نفعها . وأجيب بان المراد انكار قولهم بالوهية الأوثان إلا أن الله تعالى عبر عنها بما ذكر للتهكم. نعم الأولى أن يقدر الخبر مولى لأن قوله تعالى (لبئس المولى ولبئس العشير) أدل عليه، ومع هذا لا يخفى بعد هذا الوجه، وقيل (يدعو) مضمن معنى يزعم وهى ملحقة بأفعال القلوب لتكون الزعم قولا مع اعتقاد. واللام ابتدائية معلقة للفعل ومن

مبتدأ وخبرها محذوف كما في الوجه السابق ، والجملة في محل نصب يَدْعُو ، وإلى هـ هذا الوجه أشار الفارسي ولا يخفى عليك ما فيه .

وقال الفراء : إن اللام دخلت في غير موضعها والتقدير يدعو من لضره أقرب من نفعه فن في محل نصب يَدْعُو . وتعقبه أبو حيان وغيره بأنه بعيد لأن ما في صلة الموصول لا يتقدم على الموصول ، وقال ابن الحاجب : قيل اللام زائدة للتوكيد ومن مفعول يدعو وليس بشيء لأن اللام المفتوحة لا تزداد بين الفعل ومفعوله لكن قوى القول بالزيادة هنا بقراءة عبد الله (يدعو) من ضره باسقاط اللام ، وقيل (يدعو) بمعنى يسمي (ومن) مفعوله الأول ومفعوله الثاني محذوف أي الها ، ولا يخفى عليك ما فيه ، وقيل إن يدعو ليست عاملة فيما بعدها وإنما هي عاملة في ذلك قبلها وهو موصول بمعنى الذي ، ونقل هذا عن الفارسي أيضا ، وهو على بعده لا يصح إلا على قول الكوفيين إذ يحيزون في اسم الإشارة مطلقا أن يكون موصولا ، وأما البصريون فلا يحيزون إلا في ذا بشرط أن يتقدمها الاستفهام بما أو من ، وقيل هي عاملة في ضمير محذوف راجع إلى ذلك أي يدعوه ، والجملة في موضع الحال والتقدير (ذلك هو الضلال البعيد) مدعوا وفيه مع بعده أن (يدعو) لا يقدر بمدعوا وإنما يقدر بداعيا والذي يقدر بمدعوا إنما هو يدعى المبني للمفعول ، وقيل (يدعو) عطف على يدعو الأول وأسقط حرف العطف لقصد تعداد أحوال ذلك المذبذب واللام زائدة و (من) مفعول (يدعو) وهي واقعة على العاقل والدعاء في الموضعين أما بمعنى العبادة وأما بمعنى النداء ، والمراد ما بيان حال طائفة منهم على معنى أنهم تارة يدعون ما لا يضر ولا ينفع وتارة يدعون من ضره أقرب من نفعه ، وأما بيان حال الجنس باعتبار ما تحته على معنى أن منهم من يدعو ما لا يضر ولا ينفع ومنهم من يدعو من ضره أقرب من نفعه وهو كما ترى ، وبالجملة أحسن الوجوه وأولها .

﴿ أَنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ استئناف لبيان كمال حسن حال المؤمنين العابدين له تعالى وأنه تعالى يتفضل عليهم بالنعيم الدائم اثر بيان غاية سوء حال الكفرة * وجملة (تجرى) الخ صفة لجنت فان أريد بها الأشجار المتكاثفة السائرة لما تحتها فجرى بان الأنهار من تحتها ظاهر ، وان أريد بها الأرض فلا بد من تقدير مضاف أي من تحت أشجارها وان جعلت عبارة عن مجموع الأرض والأشجار فاعتبار التحتية بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لاطلاق اسم الجنة على الكل كما في ارشاد العقل السليم وقوله تعالى ﴿ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ تعليل لما قبله وتقرير بطريق التحقيق أي هو تعالى يفعل البتة كل ما يريد من الأفعال المتقنة اللاتقة المبنية على الحكم الرائقة التي من جملتها إثابة من آمن به وصدق برسوله ﷺ وعقاب من كفر به وكذب برسوله عليه الصلاة والسلام *

﴿ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ الضمير في (ينصره) لرسول الله ﷺ على ما روى عن ابن عباس . والكلي . ومقاتل . والضحاك . وقتادة . وابن زيد . والسدي . واختاره الفراء . والزجاج كأنه لما ذكر المجادل بالباطل وخذلانه في الدنيا لأنه لا يدلي بحجة ما ضرورية أو نظرية أو سمعية ولما يؤل إليه أمره من النكال ، وفي الآخرة بما هو أطم وأطم ثم ذكر سبحانه مشاييعه وعمم خسارهم في الدارين ذكر في مقابلتهم المؤمنين وأتبعه ذكر المجادل عنهم وعن دين الله تعالى بالتي هي أحسن وهو رسوله عليه الصلاة والسلام ، وبالف في كونه منصورا بما لا مزيد عليه ، واختصر الكلام دلالة على أنه ﷺ العلم الذي لا يشكبه وأن الكلام

فيه وله ومعه وأن ذكر غيره بتبعية ذكره ، فالمعنى أنه تعالى ناصر لرسوله ﷺ في الدنيا باعلاء كلمته وإظهار دينه وفي الآخرة باعلاء درجته وادخال من صدقه جنات تجري من تحتها الأنهار والانتقام ممن كذبه واذاقته عذاب الحريق لا يصرفه سبحانه عن ذلك صارف ولا يعطفه عنه عاطف فمن كان يغيظه ذلك من أعاديته وحساده ويظن أن لن يفعلته تعالى بسبب مدافعته ببعض الأمور ومباشرة ما يردده من المكاييد فليبالغ في استفراغ المجهود وليتجاوز في الجد كل حد معهود فقصارى أمره خيبة مساعيه وعقم مقدماته ومباديه وبقاء ما يغيظ على حاله ودوام شجوه وبلباله ، وقد وضع مقام هذا الجزء .

قوله سبحانه ﴿ فليمدد بسبب ﴾ الخ أى فليمدد حبلا ﴿ إلى السماء ﴾ أى إلى سقف بيته كما أخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن الضحاك ﴿ ثُمَّ لَيَقْطَعَنَّ ﴾ أى ليختنق كما فسر به بذلك ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من قطع اذا اختنق كان أصله قطع نفسه بفتحيتين أو أجله ثم ترك المفعول نسيا منسيا فصار بمعنى اختنق لازم خنقه ، وذكروا أن قطع النفس كناية عن الاختناق ، وقيل المعنى ليقطع الحبل بعد الاختناق على أن المراد به

فرض القطع وتقديره كما أن المراد بالنظر في قوله تعالى : ﴿ فليُنْظَرْ هَلْ يَذْهَبْنَ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ ۝ ١٥ ﴾ تقدير النظر وتصويره والا فبعد الاختناق لا يتأتى منه ذلك أى فليقدر في نفسه النظر هل يذهب كيد غيظه أو الذى يغيظه من النصر ، ويجوز أن يراد فليُنْظَرْ الآن أنه ان فعل ذلك هل يذهب ما يغيظه ، وجوز أن يكون المأمور بالنظر غير المأمور الأول ممن يصح منه النظر ، وأن يكون الكلام خارجا مخرج التهمك كما قيل إن تسمية فعله ذلك كيدا خارجة هذا المخرج ، وقال جمع : ان اطلاق الكيد على ذلك لشبهه به فان الكائد اذا كاد أتى بغاية ما يقدر عليه وذلك الفعل غاية ما يقدر عليه ذلك العدو الحسود ، ونقل عن ابن زيد أن المعنى فليمدد حبلا إلى السماء المظلة وليصعد عليه ثم ليقطع الوحي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : ليقطع المسافة حتى يباغ عنان السماء فيجهد في دفع نصره عليه الصلاة والسلام النازل من جهتها . وتعقبه المولى أبو السعود بأنه يأباه مساق النظم الكريم ببيان أن الأمور المقروضة على تقدير وقوعها وتحققها بمعزل من اذهاب ما يغيظ ، ومن البين أن لا معنى لفرض وقوع الأمور الممتنعة وترتيب الأمر بالنظر عليه لاسيما قطع الوحي فان فرض وقوعه مخل بالمرام قطعاً ، ونوقش في ذلك بما لا يخفى على الناظر ، نعم المعنى السابق هو الأول ، وأياما كان فمن يظن ذلك هم الكفرة الحاسدون له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : أعراب من أسلم . وغطفان تباطؤوا عن الاسلام وقالوا : نخاف أن لا ينصر محمد عليه الصلاة والسلام فينقطع ما بيننا وبين حلفائنا من يهود فلا يقرؤنا ولا يؤونا ، وقيل : قوم من المسلمين كانوا لشدة غيظهم من المشركين يستبطنون ما وعد الله تعالى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم من النصر ، والمعنى عليه وكذا على سابقه ان قيل إن أولئك الأعراب كانوا يستبطنون النصر أيضا من استبطن نصر الله تعالى وطلبه عاجلا فليقتل نفسه لأن له وقتا اقتضت الحكمة وقوعه فيه فلا يقع في غيره ، وأنت تعلم بعد هذين القولين وان ثانيهما أبعد .

واستظهر أبو حيان كون ضمير ينصره عائداً على من لأنه المذكور وحق الضمير أن يعود على المذكور ، وهو قول مجاهد واليه ذهب بعضهم وفسر النصر بالرزق ، قال أبو عبيدة : وقف علينا سائل من بنى بكر فقال : من ينصرني نصره الله تعالى وقالوا : أرض منصورة أى بمطورة ، وقال الفقعسي :

وإنك لا تعطى أمراً فوق حقه ولا تملك الشيء الذي أنت ناصره

أى معطيه وكأنه مستعار من النصر بمعنى العون. فالمعنى أن الارزاق بيد الله تعالى لا تنال الا بمشيئته فلا بد للعبد من الرضا بقسمته فمن ظن أن الله تعالى غير رازقه ولم يصبر ولم يستسلم فليباغ غاية الجزع وهو الاختناق فان ذلك لا يقابل القسمة ولا يردده مرزوقا والغرض الحث على الرضا بما قسم الله تعالى لا كمن يعبد على حرف وكأنه سبحانه لما ذكر المؤمنين عقيهم على مامر حذرهم عن مثل حالهم لطفاً في شأنهم. ولا يخلو عن بعد وإن كان ربط الآية بما قبلها عليه قريباً ، وقيل : الضمير لمن والنصر على المتبادر منه والمعنى من كان يظن أن لن ينصره الله تعالى فيغتاظ لا انتفاء نصره فليحتل باعظم حيلة في نصر الله تعالى إياه وليستفرغ جهده في إيصال النصر اليه فلينظر هل يذهب ذلك ما يغيظه من انتفاء النصر . ولا يخفى ما في وجه الربط على هذا من الخفاء ومن كما أثرنا اليه شرطية ، وجوز أن تكون موصولة والفاء في خبرها لتضمنها معنى الشرط وهل يذهب في محل نصب ينظر ، وذكر أنه على اسقاط الخافض ، وقرأ البصريون . وابن عامر وورش ثم ليقطع بكسر لام الامر والباقون بسكونها على تشبيهه ثم بالواو والفاء لأن الجميع عواطف ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك الانزال البديع المنطوى على الحكم البالغة ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ أى القرآن الكريم كله ﴿ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ واضحات الدلالة على معانيها الرائقة فالشار اليه الانزال المذكور بعد اسم الإشارة ، ويجوز أن يكون المراد انزال الآيات السابقة . وأياما كان فقيه أن القرآن الكريم فى جميع أبوابه كامل البيان لافى أمر البعث وحده . ونصب (آيات) على الحال من الضمير المنصوب ، وقوله تعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدَى مَنْ يُرِيدُ ۖ ﴾ بتقدير اللام وهو متعلق بمحذوف يقدر مؤخرًا إفادة للحصر الاضافى أى ولأن الله تعالى يهـدى به ابتداء أو يثبت على الهدى أو يزيد فيه من يريد هدايته أو ثباته أو زيادته فيها أنزله كذلك أو فى تأويل مصدر مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى والأمر أن الله يهـدى الخ .

وجوز أن يكون معطوفا على محل مفعول (أنزلناه) أى وأنزلنا أن الله يهـدى الخ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أى بما ذكر من المنزل بهداية الله تعالى أو بكل ما يجب أن يؤمن به ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ﴿ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّينَ ﴾ هم على ما أخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى القبلة ويقرءون الزبور ، وفى القاموس هم قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم من مهب الشمال عند منتصف النهار ، وفى كتاب الملل والنحل للشهرستانى أن الصابئة كانوا على عهد ابراهيم عليه السلام ويقال لمقابلهم الحنفاء وكانوا يقولون : إنا نحتاج فى معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأمره وأحكامه جل شأنه إلى متوسط روحانى لا جسمانى .

ومدار مذاهبهم على التعصب للروحانيات وكانوا يعظمونها غاية التعظيم ويتقربون اليها ولما لم يتيسر لهم التقرب إلى أعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهى السبع السيارات وبعض الثوابت ، فصابئة الروم مفزعها السيارات وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التى لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى شيئا ، والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الأصنام . وقد أفحم

ابراهيم عليه السلام كلتا الفرقتين والزعمهم الحجة *

وذكر في موضع آخر أن ظهورهم كان في أول سنة من ملك طهمورث من ملوك الفرس ، ولفظ الصابئة عربي من صبا كنع وكرم صبا وصبوا خرج من دين إلى آخر (وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ) هم على ما روى عن قتادة أيضا قوم يعبدون الشمس والقمر والنيران ، واقتصر بعضهم على وصفهم بعبادة الشمس والقمر ، وآخرون على وصفهم بعبادة النيران . وقيل : هم قوم اعتزلوا النصارى ولبسوا المسوح . وقيل : قوم أخذوا من دين النصارى شيئا ومن دين اليهود شيئا وهم قائلون بأن للعالم أصليين نورا وظلمة . وفي كتاب الملل والنحل ما يدل على أنهم طوائف وأنهم كانوا قبل اليهود والنصارى وأنهم يقولون بالشرائع على خلاف الصابئة وأن لهم شبهة كتاب وأنهم يعظمون النار ، وفيه أن بيوت النيران للمجوس كثيرة فاول بيت بناه افريدون بيت نار بطوس ، وآخر بمدينة بخارى هو بردسون ، واتخذ بهمن بيتا بسجستان يدعى كركو ، ولهم بيت نار ببخارى أيضا يدعى قبادان . وبيت نار يسمى كونه بين فارس وأصفهان بناه كيخسرد . وآخر بقوهش يسمى جرير . وبيت نار كيكدر بناه في مشرق الصين ، وآخر بارجان من فارس اتخذه ارجان جد كشتاسف ، وكل هذه البيوت كانت قبل زرادشت . ثم جدد زرادشت بيت نار بنيسا بعد كشتاسف أن تطلب النار التي كان يعظمها جم فوجدوها بمدينة خوارزم فنقلها إلى دارابجرد والمجوس يعظمونها أكثر من غيرها وكيخسرد ، ولما غزا افراسياب عظمها وسجد لها . ويقال : إن أنوشروان هو الذي نقلها إلى كارشان فتركوا بعضها هناك وحملوا بعضها إلى نسا . وفي بلاد الروم على باب قسطنطينية بيت نار اتخذه شابور بن أردشير فلم تزل كذلك إلى أيام المهدي . وبيت نار بأسفينا على قرب مدينة السلام لبوران بنت كسرى . وفي الهند والصين بيوت نيران أيضا . والمجوس إنما يعظمون النار لمعان . منها أنها جوهر شريف علوى يظنون أن ذلك ينجيهم من عذاب نار يوم القيامة ولم يدروا أن ذلك السبب الأعظم لعذابهم اهـ

وفيه ما لا يخفى على من راجع التواريخ . وفي القاموس مجوس كصبر رجل صغير الأذنين وضع ديننا ودعا إليه معرب هينخ كوش . وفي الصحاح المجوسية نحلة والمجوسى نسبة إليها والجمع المجوس . قال أبو علي النحوي : المجوس واليهود إنما عرفا على حد يهودى ويهود ومجوسى ومجوس فجمع على قياس شعيرة وشعير ثم عرف الجمع بالالف واللام ولولا ذلك لم يحز دخول الألف واللام عليهم ما لأنها معرفتان مؤنثان فجرياني كلامهم مجرى القبيلتين ولم يجعلوا كالحيين في باب الصرف . وأنشد :

أحار أريك برقاهب وهنا كنار مجوس يستعر استعارا

انتهى . وذكر بعضهم أن مجوس معرب مو كوش وأطلق على أولئك القوم لأنهم كانوا يرسلون شعور رؤسهم إلى آذانهم . ونقل في البحر أن الميم بدل من النون ، وأطلق ذلك عليهم لاستعمالهم النجاسات وهو قول لا يعول عليه (وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا) المشهور أنهم عبدة الأوثان ، وقيل ما يعظمهم وسائر من عبد مع الله تعالى إلها آخر من ملك وكوكب وغيرهما ممن لم يشتهر باسم خاص كالصابئة والمجوس ، وقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) في حيز الرفع على أنه خبر لأن السابقة وأدخلت إن على كل واحد من

جزئى الجملة لزيادة التأكيدي في قول جرير :

إن الخليفة إن الله سربله سربال ملك به تزجى الخواتيم

وقيل : خبر إن الأولى محذوف أى مفترقون يوم القيامة أو نحو ذلك مما يدل عليه قوله سبحانه : (إن الله يفصل بينهم) الخ فإن قولك : إن زيدا إن عمراً يضربه ردىء ، والبيت لا يتعين فيه جعل الجملة المقترنة بان خبراً بل يجوز أن تكون معترضة والخبر جملة به تزجى الخواتيم ، ولا يخفى عليك بعد تسليم الردء أن الآية ليست كالمثال المذكور لطول الفاصل فيها ، قال فى البحر : وحسن دخول إن فى الجملة الواقعة خبراً فى الآية طول الفصل بالمعاطيف ، وقال الزجاج : زعم قوم أن قولك : إن زيدا انه قائم ردىء وأن هذه الآية إنما صلحت بتقديم الموصول ولا فرق بين الموصول وغيره فى باب إن وليس بين البصريين خلاف فى أن إن تدخل على كل مبتدأ وخبر فعلى هذا لا ينبغى العدول عن الوجه المتبادر ، والمراد بالفصل القضاء أى إنه تعالى يقضى بين المؤمنين والفرق الخمس المتفقة على الكفر باظهار المحق من المبطل وتوفية كل منهما حقه من الجزاء باثابة المؤمنين وعقاب الفرق الآخرين بحسب استحقاق أفراد كل منهما ، وقيل : المراد أنه تعالى يفصل بين الفرق الست فى الأحوال والأما كن جميعاً فلا يجازيهم جزاء واحداً بلا تفاوت بل يجزى المؤمنين بما يليق واليهود بما يليق بهم وهكذا ولا يجمعهم فى موطن واحد بل يجعل المؤمنين فى الجنة وكلام الفرق الكافرة فى طبقة من طبقات النار ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝ ١٧ ﴾ تعليل لما قبله من الفصل أى أنه تعالى عالم بكل شىء من الأشياء ومراقب لأحواله ومن قضيته الاحاطة بتفاصيل ما صدر عن كل فرد من أفراد الفرق المذكورة وإجراء جزائه اللائق به عليه ، وقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾ الخ بيان لما يوجب الفصل المذكور من أعمال الفرق مع الإشارة إلى كفيته وكونه بطريق التعذيب والاثابة والاكرام والاهانة ، وجوز أن يكون تنويراً لكونه تعالى شهيداً على كل شىء ، وقيل : هو تقرير على اختلاف الكفرة واستبعاد له لوجوب الصارف ، والمراد بالرؤية العلم والخطاب لكل من يتأتى منه ذلك . والمراد بالسجود دخول الأشياء تحت تسخيرها تعالى وإرادته سبحانه وقابليتها لما يحدث فيها عز وجل ، وظاهر كلام الأمدى أنه معنى حقيقى للسجود . وفى مفردات الراغب السجود فى الأصل التطامن والتدلل وجعل ذلك عبارة عن التدلل لله تعالى وعبادته وهو عام فى الانسان والحيوان والجماد . وذلك ضربان سجد باختيار يكون للانسان وبه يستحق الثواب وسجود بتسخير يكون للانسان وغيره من الحيوانات والنباتات . وخص فى الشريعة بالركن المعروف من الصلاة وما جرى مجراه من سجود التلاوة وسجود الشكر انتهى *

وذكر بعضهم أنه كما خص فى الشريعة بذلك خص فى عرف اللغة به . وقال ابن كمال : ان حقيقته على ما نص عليه فى المجلد وضع الرأس ، وقال العلامة الثانى : حقيقته وضع الجبهة لا الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجداً ، وعلى هذين القولين على علاتهما قيل السجود هنا مجاز عن الدخول تحت تسخيرها تعالى والانقياد لإرادته سبحانه . وجوز أن يكون مجازاً عن دلالة لسان حال الأشياء بذلتها وافتقارها على صانعها وعظمتها جلت عظمتها ، ووجه التنوير على هذا ظاهر وكذا التقرير على الاختلاف . و(من) اما خاصة بالعقلاء واما عامة لهم وغيرهم بطريق التغليب وهو الأولى لأنه الأنسب بالمقام لإفادته شمول الحكم

لكل ما فيهما بطريق القرار فيهما أو بطريق الجزئية منهما ، ويكون قوله تعالى :

﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ ﴾ أفرادا لها بالذکر لشهرتها واستبعاد ذلك منها بحسب الظاهر في بادىء النظر القاصر كما قيل أو لأنها قد عبدت من دون الله تعالى إما باعتبار شخصها أو جنسها . فالشمس عبدتها حمير . والقمر عبدته كنانة . وعبد الدبران من النجوم تميم . والشعرى لحم . وقریش ، والثريا طى ، وعطاردا أسد . والمرزم ربيعة ، وعبد أكثر العرب الأصنام المنحوتة من الجبال . وعبدت غطفان العزى وهى سمرة واجدة السمر شجر معروف ، ومن الناس من عبد البقر . وقرأ الزهرى . وابن وثاب (الدواب) بتخفيف الباء . وخص ابن جنى فى المحتسب هذه القراءة بالزهرى ، وقال : لا أعلم من خففها سواه وهو قليل ضعيف قياساً وسماعاً لأن التقاء الساكنين على حده وعذره كراهة التضعيف ولذا قالوا فى ظلمت ظلت وقالوا جان بالتخفيف وذکر له نظائر كثيرة *

وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴾ قيل مرفوع بفعل مضمر يدل عليه المذکور أى ويسجد له كثير من الناس سجود الطاعة المعروف . واعترض بانه صرح فى المغنى بأن شرط الدليل اللفظى على المحذوف أن يكون طبقه لفظاً ومعنى أو معنى لا لفظاً فقط فلا يجوز زيد ضارب وعمرى على أن خبر عمرو محذوف وهو ضارب من الضرب فى الأرض أى مسافر والمذکور بمعناه المعروف . وأجاب الحفاجى بأن ما ذكر غير مسلم لما ذكره النحاة من أن المقدر قد يكون لازماً للمذکور نحو زيدا ضربت غلامه أى أهنت زيدا ولا يكون مشتركاً كالمثال المذکور إلا أن يكون بينهما ملائمة . فيصح إذا اتحدا لفظاً وكان من المشترك بينهما ملازمة تدل على المقدر ولذا لم يصح المثال المذکور انتهى ، وعطفه بعضهم على المذكورات قبله وجعل السجود بالنسبة اليه بمعنى السجود المعروف وفيما تقدم بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على عظمة الصانع جل شأنه . واستدل بذلك على جواز استعمال المشترك فى معنیه أو استعمال اللفظ فى حقيقة ومجازه ، والجواب ما علمت ، ولا يجوز العطف وجعل السجود فى الجميع بمعنى الدخول تحت التسخير أو الدلالة على العظمة لأن ذلك عام لجميع الناس فلا يليق حينئذ ذكر (كثير) وغير العام إنما هو السجود بالمعنى المعروف فيفيد ذكر (كثير) إذا أريد أن منهم من لم يتصف بذلك وهو كذلك ، وما قيل : إنه يجوز أن يكون تخصيص الكثير على إرادة السجود العام للدلالة على شرفهم والتنويه بهم ليس بشئ . اذ كيف يتأتى التنويه وقد قرن بهم غير العقلاء كالذباب ، وقال ابن كمال : تمسك من جوز حمل المشترك فى استعمال واحد على أكثر من معنى بقوله تعالى (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض) الآية بناء على أن المراد بالسجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود فى حقه ومن المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لأنه شامل لكل غير مخصوص بالكثير ولا متمسك لهم فى ذلك لأن كلا من التعليلين فى معرض المنع ، أما الأول فلا لأن حقيقة السجود وضع الرأس ولا تعذر فى نسبتة الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الرأس فى الكل لأن التغليب سائغ شائع ، وأما الثانى فلا لأن الكفار لاسيما المتكبرين منهم لاحظ لهم من الانقياد لأن المراد منه الاطاعة بما ورد فى حقه من الأمر تكليفاً كان أو تكوينياً على وجه ورد به الأمر وتقدير فعل آخر فى هذا المقام من ضيق العطن كما لا يخفى على أرباب الفطن انتهى . وفيه القول بجواز العطف

على كلا معنى السجود وضع الرأس والانقياد وبيان فائدة تخصيص الكثير على الثاني ، ولا يخفى أن المتبادر من معتبرات كتب اللغة أن السجود حقيقة لغوية في الخضوع مطلقا وأن ما ذكره من حديث التغليب خلاف الظاهر وكذا حمل الانقياد على ما ذكره ، وقد أخذ رحمه الله تعالى كلا المعنيين من التوضيح وقد اسقط مما فيه ما عنه غنى ، وما زعم أنه من ضيق العطن هو الذي ذهب إليه أكثر القوم وعليه يكون (من الناس) صفة (كثير) وأورد أنه حيثئذ يرد أن سجود الطاعة المعروف لا يختص بكثير من الناس فإن كثيرا من الجن متصف به أيضا ، وكونهم غير مكلفين خلاف القول الأصح . نعم يمكن أن يقال : إنهم لم يكونوا مأمورين بالسجود عند نزول الآية وعلى مدعيه البيان ، والقول بأنه يجوز أن يراد بالناس ما يعم الجن فإنه يطلق عليهم حسب إطلاق النفر والرجال عليهم ليس بشيء . ومن الناس من أجاب عن ذلك بأن يسجد المقدر داخل في الرؤية وقد قالوا : المراد بها العلم والتعبير بها عنه للأشعار بظهور المعلوم وظهور السجود بمعنى الدخول تحت التسخير في الأشياء المنسوب هو إليها مما لاسترة عليها وكذا ظهوره بمعنى السجود المعروف في كثير من الناس ، وأما في الجن فليس كذلك فلذا وصف الكثير بكونه من الناس . وتعقب بأن الخطاب في (الم تر) لمن يتأتى منه ذلك ولاسترة في ظهور أمر السجود مطلقا بالنسبة إليه . ورد بأن مراد المجيب أن سجود الجن ليس بظاهر في نفس الأمر ومع قطع النظر عن المخاطب كائنا من كان ظهور دخول الأشياء المذكورة أولا تحت التسخير بخلاف سجود كثير من الناس فإنه ظاهر ظهور ذلك في نفس الأمر فخص الكثير بكونه من الناس ليكون الداخل في حيز الرؤية من صقع واحد من الظهور في نفس الأمر *

وقيل المقام يقتضى تكثير الرائي لما يذكر في حيز الرؤية والتخصيص أوفق بذلك فلذا خص الكثير بكونهم من الناس والكل كما ترى ، والأولى أن يقال : تخصيص الكثير من الناس بنسبة السجود بالمعنى المعروف إليهم على القول بأن كثيرا من الجن كذلك للتنوية بهم ، ولا يرد عليه ما مر لأنه لم يقرن بهم في هذا السجود غير العقلاء فتأمل ، وقيل : إن (كثير) مرفوع على الابتداء حذف خبره ثقة بدلالة خبر قسيمه عليه نحو حق له الثواب ويفيد الكلام كثرة الفريقين ، والأول أولى لما فيه من الترغيب في السجود والطاعة للحق المعبود ، وجوز أن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) خبره والتعريف فيه للحقيقة والجنس أى وكثير من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون المتقون ، وقال الراغب : قد يذكر الناس ويراد به الفضلاء دون من يتناوله اسم الناس تجوزا ، وذلك إذا اعتبر معنى الإنسانية وهو وجود العقل والذكر وسائر القوى المختصة به فإن كل شيء عدم فعله المختص به لا يكاد يستحق اسمه والمخصص للمبتدأ المذكورة أنه صفة محذوف بالحقيقة على أن المعادلة من المخصصات إذا قلت رجال مكرمون ورجال هانئون لأنه تفصيل مجمل فهو موصوف تقديره ولأن كلا من المقابلين موصوف بمغايرة الآخر فهذا داخل في الوصف المعنوي ، وأن يكون (كثير) مبتدأ و (من الناس) صفته وقوله تعالى ﴿ وَكَثِيرٌ ﴾ معطوف عليه وقوله سبحانه : ﴿ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ﴾ أى ثبت وتقرر خبر ، ويكون الكلام على حد قولك : عندي ألف وألف أى ألوف كثيرة ومثله شائع في كلامهم فيفيد كثرة من حق عليه العذاب من الناس ، وهذان الوجهان بعيدان ، وقال في البحر : ضعيفان *

والظاهر أن (كثير) الثاني مبتدأ والجملة بعده خبره وقد أقيمت مقام لا يسجد فكأنه قيل ويسجد كثير من

الناس ولا يسجد كثير منهم ، ولا يخفى ما في تلك الاقاة من الترهيب عن ترك السجود والطاعة ، ولا يخفى ما في عدم التصريح بتقييد الكثير بكونه من الناس مما يقوى دعوى أن التقييد فيما تقدم للتنويه ، وحمل عدم التقييد ليعم الكثير من الجن خلاف الظاهر جدا .

وجوز أن يكون معطوفا على من والسجود بأحد المعنيين السابقين وجلة (حق) الخ صفته ويقدر وصف لكثير الأول بقريظة مقابلة أى حقه الثواب و(من الناس) صفة له أيضا ، ولا يخفى ما فيه ، وقرئ (حق) بضم الحاء و(حقا) أى حق عليه العذاب حقا فهو مصدر مؤكد لمضمون الجملة ﴿وَمَنْ يُّهِنْ اللَّه﴾ بأن كتب الله تعالى عليه الشقاء حسبا استعدت له ذاته من الشر ، ومن مفعول مقدر لين ﴿فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرَمٍ﴾ يكرمه بالسعادة . وقرأ ابن أبي عبة (مكرم) بفتح الراء على أنه مصدر ميمي كافي القاموس أى ماله إكرام ، وقيل اسم مفعول بمعنى المصدر ولا حاجة إلى التزامه ، وقيل يجوز أن يكون باقيا على ما هو الشائع في هذه الصيغة من كونه اسم مفعول ، والمعنى ماله من يكرم ويشفع فيه ليخلص من الاهانة . ولا يخفى بعده ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ۝١٨﴾ من الأشياء التي من جملتها الإكرام والاهانة ، وهذا أولى من تخصيص ما بقريظة السياق بهما .

﴿هَذَانِ خَصِمَانِ اِخْتَصِمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ تعيين لطرفي الخصام وتحرير لمحله فالمراد بهذان فريق المؤمنين وفريق الكفرة المنقسم إلى الفرق الخمس . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وعطاء بن أبي رباح . والحسن . وعاصم . والكلبي ما يؤيد ذلك وبه يتعين كون الفصل السابق بين المؤمنين ومجموع من عطف عليهم ، ولما كان كل خصم فريقا يجمع طائفة جاء (اختصموا) بصيغة الجمع .

وقرأ ابن أبي عبة (اختصما) مراعاة للفظ (خصمان) وهو ثنية خصم ، وذكروا أنه في الأصل مصدر يستوى فيه الواحد المذكور وغيره ، قال أبو البقاء : وأكثر الاستعمال توحيد فثنائه وجمعه حمله على الصفات والأسماء ، وعن الكسائي أنه قرأ (خصمان) بكسر الخاء ، ومعنى اختصاصهم في ربهم اختصاصهم في شأنه عز شأنه ، وقيل في دينه ، وقيل في ذاته وصفاته والكل من شأنه تعالى واعتقاد كل من الفريقين حقيقة ما هو عليه وبطلان ما عليه صاحبه وبناء أقواله وأفعاله عليه يكفى في تحقق خصومته للفريق الآخر ولا يتوقف عن التعاور .

وأخرج ابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس أنه قال : تخاصمت المؤمنون واليهود فقالت اليهود : نحن أولى بالله تعالى وأقدم منكم كتابا ونبييا قبل نبيكم ، وقال المؤمنون : نحن أحق بالله تعالى آمنا بمحمد ﷺ وآمنا بنبيكم وبما أنزل الله تعالى من كتاب وأنتم تعرفون كتابنا ونبينا ثم تركتموه وكفرتم به حسدا فنزلت .

وأخرج جماعة عن قتادة نحوه ذلك . واعترض بأن الخصام على هذا ليس في الله تعالى بل في أيهما أقرب منه عز شأنه . وأجيب بأنه يستلزم ذلك وهو كما ترى . وقيل عليه أيضا : أن تخصيص اليهود خلاف مساق الكلام في هذا المقام . وفي الكشف قالوا : إن هذا لا ينافي ما روى عن ابن عباس من أن الآية ترجع إلى أهل الأديان الستة في التحقيق لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وأخرج البخاري . ومسلم . والترمذي . وابن ماجه . والطبراني . وغيرهم عن أبي ذر رضى الله تعالى عنه أنه كان يقسم قسما أن هذه الآية (هذان خصمان) إلى قوله تعالى : (إن الله يفعل ما يريد)

نزلت في الثلاثة والثلاثة الذين بارزوا يوم بدر هم حمزة بن عبد المطلب . وعبيدة بن الحارث . وعلى بن أبي طالب . وعتبة . وشيبة ابنا ربيعة . والوليد بن عتبة ، وأنت تعلم أن هذا الاختصاص ليس اختصاصا في الله تعالى بل منشؤه ذلك فتأمل ولا تغفل .

وأما ما قيل من أن المراد بهذين الخصمين الجنة والنار فلا ينبغي أن يختلف في عدم قبوله خصمان أو ينتطح فيه كبشان ، وفي الكلام كما قال غير واحد تقسيم وجمع وتفريق فالتقسيم (أن الذين آمنوا - إلى قوله تعالى - والذين أشركوا) والجمع (إن الله يفصل بينهم) إلى قوله تعالى : (هذان خصمان اختصموا في ربهم) والتفريق في قوله سبحانه : ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ ﴾ الخ أى أعد لهم ذلك ، وكأنه شبه أعداد النار المحيطة بهم بتقطيع ثياب وتفصيلها لهم على قدر جثثهم ففي الكلام استعارة تمثيلية تهكمية وليس هناك تقطيع ولا ثياب حقيقة ، وكأن جمع الثياب للايدان بتراكم النار المحيطة بهم وكون بعضها فوق بعض • وجوز أن يكون ذلك لمقابلة الجمع بالجمع والاول أبلغ ، وعبر بالماضى لأن الأعداد قد وقع فليس من التعبير بالماضى لتحققه كما في (نفخ في الصور) •

وأخرج جماعة عن سعيد بن جبير أن هذه الثياب من نحاس مذاب وليس شيء حتى في النار أشد حرارة منه فليست الثياب من نفس النار بل من شيء يشبهها وتكون هذه الثياب كسوة لهم وما أقبحها كسوة . ولذا قال وهب : يكسى أهل النار والعري خير لهم . وقرأ الزعفراني في اختياره (قطعت) بالتخفيف والتشديد أبلغ • ﴿ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ ١٩ ﴾ أى الماء الحار الذى انتهت حرارته ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لو سقط من الحميم نقطة على جبال الدنيا لاذابتها ، وفسره ابن جبير بالنحاس المذاب ، والمشهور التفسير السابق ، ولعله إنما جرى بمن يؤذن بشدة الوقوع ، والجملة مستأنفة أو خبر ثان للموصول أو في موضع الحال المقدرة من ضمير (لهم) ﴿ يُصْهِرُ بِهِ ﴾ أى يذاب ﴿ مَا فِي بُطُونِهِمْ ﴾ من الأمعاء والأحشاء . وأخرج عبد بن حميد . والترمذي وصححه . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . وجماعة عن أبي هريرة أنه تلا هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الحميم ليصب على رؤسهم فينفذ الجمجمة حتى يخلص إلى جوفه فيسلت ما في جوفه حتى يمرق إلى قدميه وهو الصهر ثم يعاد كما كان » •

وقرأ الحسن . وفرقة « يصهر » بفتح الصاد وتشديد الدال ، والظاهر أن قوله تعالى ﴿ وَالْجُلُودُ ٢٠ ﴾ عطف على (ما) وتأخير عنه قيل أما مراعاة الفواصل أو للاشعار بغايه شدة الحرارة بإيهام أن تأثيرها في الباطن أقدم من تأثيرها في الظاهر مع أن ملاستها على العكس ، وقيل ان التأثير في الظاهر غنى عن البيان وإنما ذكر للإشارة إلى تساويهما ولذا قدم الباطن لأنه المقصود الأهم ، وقيل التقدير ويحرق الجلود لأن الجلود لا تذاب وإنما تجتمع على النار وتنكش ، وفي البحر أن هذا من باب علفتها تبنا وماء باردا وقال بعضهم : لا حاجة إلى التزام ذلك فان أحوال تلك النشأة أمر آخر ، وقيل (يصهر) بمعنى ينضج ، وأنشد :

• تصهره الشمس ولا ينهر • وحينئذ لا كلام في نسبته إلى الجلود ، والجملة حال من (الحميم) أو مستأنفة •

﴿ وَلَهُمْ ﴾ أى للكفرة ، وكون الضمير للزبانية بعيد ، واللام للاستحقاق أو للعائدة تهكم بهم ، وقيل للاجل ،

والكلام على حذف مضاف أى لتعذيبهم ، وقيل بمعنى على كما فى قوله تعالى (ولهم اللعنة) أى وعليهم .
 ﴿مَقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ ٢١﴾ جمع مقمعة وحقيقتها ما يجمع به أى يكف بعنف. وفى مجمع البيان هى مدقة الرأس من قعره قعما إذا رده ، وفسرها الضحاك . وجماعة بالمطارق ، وبعضهم بالسياط . وفى الحديث « لو وضع مقمعة منها فى الأرض ثم اجتمع عليه الثقلان ما اقلوه من الأرض » ﴿كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرِجُوا مِنْهَا﴾ أى أشرفوا على الخروج من النار ودنوا منه حسبما يروى أنها تضربهم بلمبها فترفعهم فإذا كانوا فى أعلاها ضربوا بالمقامع فهوا فيها بسبعين خريفا ، فالارادة مجاز عن الاشراف والقرب كما فى قوله تعالى (يريد أن ينقض) وجعل بعضهم ضمير (منها) للثياب وهو ركيك ، وقوله تعالى ﴿مِنْ غَمٍّ﴾ بدل اشتغال من ضمير (منها) باعادة الجار والرابط محذوف والتكثير للتفخيم ، والمراد من غم عظيم من غمومها أو مفعول له للخروج أى كلما أرادوا الخروج منها لأجل غم عظيم يلحقهم من عذابها ، والغم أخو الهم وهو معروف ، وقال بعضهم : هو هنا مصدر غممت الشئ أى غطيته أى كلما أرادوا أن يخرجوا من تغطية العذاب لهم أو بما يغطيهم من العذاب ﴿أَعِيدُوا فِيهَا﴾ أى فى قعرها بأن ردوا من أعاليها إلى أسافلها من غير أن يخرجوا منها إذ لا خروج لهم كما هو المشهور من حالهم ، واستدل له بقوله تعالى (وما هم بخارجين) وفى اختيار (فيها) دون إليها إشعار بذلك ، وقيل الاعادة مجاز عن الابقاء ، وقيل التقدير كلما أرادوا أن يخرجوا منها فخرجوا أعيدوا فيها فالاعادة معلقة على الخروج وحذف للاشعار بسرعة تعلق الارادة بالاعادة ويجوز أن يحصل لهم ، والمراد من قوله تعالى (وما هم بخارجين) نفي الاستمرار أى لا يستمرون على الخروج لاستمرار النفي ، وكثيرا ما يعدى العود بنى لمجرد الدلالة على التمكن والاستقرار ، وقال بعضهم : إن الخروج ليس من النار وإنما هو من الاماكن المعدة لتعذيبهم فيها ، والمعنى كلما أراد أحدهم أن يخرج من مكانه المعد له فى النار إلى مكان آخر منها فخرج منه أعيد فيه وهو كما ترى ، وهذه الاعادة على ما قيل بضرب الزبانية إياهم بالمقامع ، وقوله تعالى : ﴿وَذُوقُوا﴾ على تقدير قول معطوف على (أعيدوا) أى وقيل لهم ذوقوا ﴿عَذَابَ الْحَرِيقِ ٢٢﴾ قد مر الكلام فيه ، والأمر للاهانة *

﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ بيان لحسن حال المؤمنين اثر بيان سوء حال الكفرة ، وغير الأسلوب فيه باسناد الادخال إلى الاسم الجامع وتصدير الجملة بحرف التحقيق وفصلها للاستئناف إيذانا بكمال مباينة حالهم لحال الكفرة وإظهارا لمزيد العناية بأمر المؤمنين ودلالة على تحقيق مضمون الكلام ﴿يَحْلُونَ فِيهَا﴾ بالبناء للمفعول والتشديد من التحلية بالحلى أى تحليهم الملائكة عليهم السلام بأمره تعالى ، وقوله تعالى : ﴿مَنْ أَسَاوَرَ﴾ قيل متعلق بيجلون ، و(من) ابتدائية والفعل متعد لواحد وهو النائب عن الفاعل ، وقيل : متعلق بمحذوف وقع صفة لمفعول محذوف ومن للبيان والفعل متعد لاثنتين أحدهما النائب عن الفاعل والآخر الموصوف المحذوف أى يحلون حلما أو شيئا من أساور ، وعلى القول بتعدى هذا الفعل لاثنتين جوز أن تكون من للتبعض واقعة موقع المفعول ، وأن تكون زائدة على مذهب الأخفش من جواز زيادتها فى الإيجاب و (أساور) مفعول (يجلون) وقوله تعالى : ﴿مَنْ ذَهَبَ﴾

صفة لأساور، و(من) للبيان، وقيل: لا ابتداء الغاية أى أنشئت من ذهب، وقيل: للتبويض وتعلقه بيحلون لا يخفى حاله، وقرئ (يحلون) بضم الياء والتخفيف، وهو على ما في البحر بمعنى المشدد، ويشعر كلام بعض أنه متعدد لواحد وهو النائب الفاعل فمن أساور متعلق به ومن ابتدائية *

وقرأ ابن عباس (يحلون) بفتح الياء واللام وسكون الحاء من حللت المرأة إذا لبست حلها. وقال أبو حيان: إذا صارت ذات حل، وقال أبو الفضل الرازي: يجوز أن يكون من حل بفتح الحاء إذا استحسنته وهو في الأصل من الحلاوة وتكون من حينئذ زائدة، والمعنى يستحسنون فيها الأساورة، وقيل: هذا الفعل لازم ومن سببية، والمعنى يحل بعضهم بعين بعض بسبب لباس أساور الذهب *

وجوز أبو الفضل أن يكون من حللت به إذا ظفرت به، ومنه قولهم: لم يحل فلان بطائل، ومن حينئذ بمعنى الباء أى يظفرون فيها بأساور من ذهب. وقرأ ابن عباس (من أساور) بفتح الراء من غير ألف ولا هاء، وكان قياسه أن يصرف لأنه نقص بناؤه فصار كجندل لكنه قدر المحذوف موجوداً فنعى الصرف، وقد تقدم الكلام على نظير هذه الجملة في الكهف فتذكر، وقوله تعالى ﴿وَأُولُوا﴾ عطف على محل (من أساور) أو على الموصوف المحذوف، وحمله أبو الفتح على ضمائر فعل أى ويؤتون أولوا أو نحو ذلك *

وقرأ أكثر السبعة: والحسن في رواية: وطلحة. وابن وثاب. والأعمش. وأهل مكة (وؤلوا) بالخفض عطفاً على (أساور) أو على (ذهب) لأن السوار قد يكون من ذهب مرصع بأؤلوا وقد يكون من لؤلؤ فقط كما رأينا، ويسمى في ديارنا خصرأ وأكثر ما يكون من المرجان. واختلفوا هل في الامام ألف بعد الواو فقال الجحدري: نعم، وقال الأصمعي: لا، وروى يحيى عن أبي بكر همز الآخر وقلب الهمزة الأولى واوا، وروى المعلى بن منصور عنه ضد ذلك *

وقرأ الفياض (لوليا) قاب الهمزتين واوين فصارت الثانية واوا قبلها ضمة وحيث لم يكن في كلامهم اسم متمكن آخره واو قبلها ضمة قلب الواو ياء والضممة قبلها كسرة. وقرأ ابن عباس (وليايا) بقلب الهمزتين واوين ثم قلبهما ياءين، أما قلب الثانية فلما علمت وأما قلب الأولى فللتباعد. وقرأ طلحة (ولول) كادل في جمع دلو قلبت الهمزتان واوين ثم قلبت ضمة اللام كسرة والواو ياء ثم أعل اعلال قاض ﴿ولباسهم فيها حرير﴾ (٢٣) غير الأسلوب حيث لم يقل ويلبسون فيها حريراً للايدان بأن ثبوت اللباس لهم أمر محقق غنى عن البيان إذ لا يمكن عراوهم عنه وإنما المحتاج إلى البيان أن لباسهم ماذا بخلاف التحلية فانها ليست من لوازمهم الضرورية فلذا جعل بيانها مقصوداً بالذات. ولعل هذا هو السر في تقديم بيان التحلية على بيان حال اللباس قاله العلامة شيخ الإسلام، ولم يرتض ما قيل: إن التغيير للدلالة على أن الحرير لباسهم المعتاد أو لمجرد المحافظة على هيئة الفواضل، وظاهر كلامهم أن الجملة معطوفة على السابقة، وجوز أن تكون في موضع الحال من ضمير (يحلون) ثم إن الظاهر أن هذا الحكم عام في كل أهل الجنة، وقيل هو باعتبار الأغلب لما أخرج النسائي. وابن حبان. وغيرهما عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وان دخل الجنة لبسه أهل الجنة ولم يلبسه» وحديث عدم لبس ذلك له في الآخرة مذكور في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً *

والظاهر أن حرمة استعمال الحرير للرجال في غير ما استثنى مجمع عليها وأنه يكفر من استحله ذلك غير متأول، ولعل خبر البيهقي في سننه. وغيره عن ابن الزبير رضى الله تعالى عنهما مرفوعا «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة ولم يدخل الجنة» إن صح محمول على ما إذا كان اللبس محرما بالاجماع وقد استحله فاعله من غير تأول أو على أن المراد لم يدخل الجنة مع السابقين وإلا فعدم دخول اللابس مطلقا الجنة مشكل.

﴿ وَهْدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ وهو قولهم: (الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الجنة) كما روى عن ابن عباس، وقيل: ما يعمه وسائر ما يقع في محاوراة أهل الجنة بعضها لبعض، وقيل: إن هذه الهداية في الدنيا فالطيب قول لا إله إلا الله، وفي رواية عن ابن عباس ذلك مع زيادة والحمد لله، وزاد ابن زيد والله أكبر، وعن السدي هو القرآن، وحكى الماوردي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيل: ما يعم ذلك وسائر الأذكار ﴿ وَهْدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ﴾ أى المحمود جداً، وإضافة (صراط) إليه قيل بيانية. والمراد به الإسلام فإنه صراط محمود من يسلكه أو محمود هو نفسه أو عاقبته، وقيل: الجنة وإطلاق الصراط عليها باعتبار أنها طريق للفوز بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وقيل: (الحميد) هو الجنة والإضافة على ظاهرها، والمراد بصراطها الإسلام أو الطريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة، واستظهر أن المراد من الحميد هو الله عز وجل المستحق لذاته لغاية الحمد. والمراد بصراطه تعالى الإسلام فإنه طريق إلى رضوانه تعالى. وقيل: الجنة فإنها طريق للفوز بما تقدم وأضيفت إليه تعالى للتشريف. وحاصل ما قالوه هنا أن الهداية تحتمل أن تكون في الآخرة وأن تكون في الدنيا. وأن المراد بالحميد إما الحق تعالى شأنه وإما الجنة وإما الصراط نفسه، وبالصراط إما الإسلام وإما الجنة وإما الطريق المحسوس الموصل إليها يوم القيامة. ووجهوا تأخير هذه الجملة عن الجملة الأولى تارة بأنه لرعاية الفواصل. وأخرى بأن ذكر الحمد الذى تضمنته الأولى يستدعى ذكر المحمود ولا يبعد أن يقال: إن الهداية في الجملتين في الآخرة بعد دخول الجنة وإن الإضافة هنا بيانية وإن المراد بالقول الطيب القول الذى تستلذه النفوس الواقع في محاوراة أهل الجنة بعضهم لبعض. وبالصراط الحميد ما يسلكه أهل الجنة في معاملة بعضهم بعضا من الأفعال التى يحمدون عليها أو بما هو أعم من ذلك. فحاصل الجملة الأولى وصف أهل الجنة بحسن الأقوال. وحاصل الثانية وصفهم بحسن الأفعال أو بما هو أعم منها ومن الأقوال. وكأنه تعالى بعد أن ذكر حسن مسكنهم وحليهم ولباسهم ذيل ذلك بحسن معاملة بعضهم بعضا في الأقوال والأفعال إيماء إلى أن ما هم فيه لا يخرجهم إلى خشونة المقال ورداة الأفعال المشينتين لحسن ما هم فيه والمنغصتين للذة الاجتماع. ووجه التقديم والتأخير على هذا غير خفى على الفطن. والذى اختاره أن القول الطيب قولهم بعد دخول الجنة (الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور الذى أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها غروب) لقوله تعالى: في سورة فاطر بعد قوله سبحانه: (يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن) الخ والقرآن يفسر بعضه بعضا. وأن المراد بالصراط الحميد ما يعم الأقوال والأفعال الجارية بين أهل الجنة مما يحمد سلوكه في المعاشرة والاجتماع فى هاتيك البقاع فراراً من شائبة التأكيد كما لا يخفى

(م - ١٨ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

على ذى فكر سديد فتأمل هديت إلى صراط الحميد .

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وعييد لصنف من الكفرة ، وحسن عطف المضارع على الماضى لما أنه لم يرد بالمضارع حال أو استقبال كما فى قولهم : فلان يحسن إلى الفقراء فان المراد به استمرار وجود الاحسان ، وقيل (يصدون) بمعنى صدوا إلا أنه عبر بالمضارع استحضاراً للصورة الماصية تهويلاً لأمر الصد ، وقيل لا عطف بل الجملة خبر مبتدأ محذوف والمجموع فى موضع الحال من فاعل (كفروا) أى وهم يصدون ، وجوز أن تكون الجملة حالا من غير تقدير مبتدأ شبهها بالجملة الاسمية معنى وخبر إن محذوف لدلالة آخر الآية الكريمة عليه أى نذيقهم من عذاب اليم ، وقدره الزمخشري بعد (المسجد الحرام) وتعقبه أبو حيان بأنه لا يصح لما فيه من الفصل بين الصفة وهو (المسجد) والموصوف وهو (الذى) . وأجيب باحتمال أنه جعل (الذى) نعتاً مقطوعاً ، وقدره ابن عطية بعد (والباد) وهو أولى إلا أنه قدر خسروا أو هلكوا وتقدير نذيقهم الخ أولى منه ، وقيل الواو فى (ويصدون) زائدة والجملة بعده خبران .

وتعقبه ابن عطية بأنه مفسد للمعنى المراد وغيره بأن البصريين لا يجيزون زيادة الواو والقول بجواز زيادتها قول كوفى مرغوب عنه ، والظاهر أن (المسجد) عطف على (سبيل) وجوز أن يكون معطوفاً على الاسم الجليل ، والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما نزات فى أبى سفيان بن حرب وأصحابه حين صدوا رسول الله ﷺ وأصحابه رضى الله تعالى عنهم عام الحديبية عن المسجد الحرام فكره عليه الصلاة والسلام أن يقاتلهم وكان محرماً بعمرة ثم صالحوه على أن يعود فى العام القابل ، والمراد بالمسجد الحرام مكة وعبر به عنها لأنه المقصود المهم منها ، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ﴾ أن كائناً من كان من غير فرق بين مكى وآفاقى ﴿سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ أى المقيم فيه والطارئ فان الإقامة لا تكون فى المسجد نفسه بل فى منازل مكة وفى وصفه بذلك زيادة التشنيع على الصادقين عنه ، وقد استشهد بعض الأئمة بالآية على عدم جواز بيع دور مكة وإجارتها وإلا لما استوى العاكف فيها والباد ، وقد ورد التصريح بذلك فى بعض الأحاديث الصحيحة ، فروى من عدة طرق أنه عليه الصلاة والسلام قال : « مكة حرمة الله تعالى لا يحل بيع رباعها ولا اجارة بيوتها » وذكر ابن سابط أن دور أهل مكة كانت بغير أبواب حتى كثرت السرقة فاتخذ رجل باباً فانكر عليه عمر رضى الله تعالى عنه قال : أتغلق باباً فى وجه حاج بيت الله تعالى ؟ فقال : إنما أردت حفظ متاعهم من السرقة فتركه فاتخذ الناس الابواب ، وأخرج ابن ماجه . وابن أبى شيبه عن عاقمة ابن نضلة قال : توفى رسول الله ﷺ . وأبو بكر . وعمر رضى الله تعالى عنهما وما تدعى رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن ومن استغنى أسكن ، وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما : من أكل كراء بيوت مكة فانما أكل ناراً فى بطنه لأن الناس فى الانتفاع بها سواء ، وجاء صدره من رواية الدارقطنى مرفوعاً . وفى النهاية لا بأس ببيع بناء مكة ويكره بيع أرضها وهذا عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه وقال : لا بأس ببيع أرضها وهو رواية عنه أيضاً وهو مذهب الشافعى عليه الرحمة وعليه الفتوى . وفى تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار وجاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة وبه قال الشافعى وبه يفتى عيني . وفى البرهان فى باب العشر ولا يكره بيع أرضها كبنائها وبه يعمل . وفى مختارات النوازل لصاحب الهداية لا بأس ببيع بنائها وإجارتها

لكن في الزيلعي وغيره يكره إيجارها ، وفي آخر الفصل الخامس من التاتارخانية وإجارة الوهبانية قال أبو حنيفة : أكره إجارة بيوت مكة في أيام الموسم ، وكان يفتي لهم أن ينزلوا عليهم في دورهم لقوله تعالى (سواء العاكف فيه والباد) ورخص فيها في غير أيام الموسم انتهى فليحفظ ، قلت : وبهذا يظهر الفرق والتوفيق انتهى .
والذي يفهم من غاية البيان أن القول بكراهة إجارة بيوتها أيام الموسم مما لم يتفرد به الإمام بل وافقه عليه أصحابه حيث نقل عن تقريب الإمام الكرخي ما نصه وروى هشام عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه كره إجارة بيوت مكة في الموسم ورخص في غيره ، وكذا قال أبو يوسف ، وقال هشام : أخبرني محمد عن أبي حنيفة أنه يكره كراء بيوت مكة في الموسم ويقول لهم ان ينزلوا عليهم في دورهم إن كان فيها فضل وإن لم يكن فلا وهو قول محمد انتهى .

والذي تحرر مما رأيناه من أكثر معتبرات . كتب ساداتنا الحنفية ان جواز بيع بناء البيوت متفق عليه لأنه ملك لمن بناء كمن بنى في أرض الوقف باذن المتولي ، ولا يقال : انه بناء غاصب كمن بنى بيتا في جامع لظهور الاذن هنا دونه ثمة ، وكذا كراهة الاجارة في أيام الموسم وأما بيع الأرض فعند الامامين جائز بلا كراهة قولا واحدا وعن الامام روايتان الجواز وعدمه والمفتي به الجواز ، ومستند من يجوز من الكتاب الجليل هذه الآية . وأجاب أصحاب الشافعي عنها أن المسجد الحرام في المطاف والعاكف في المعتكف للعبادة المعدود من أهل المسجد ملازمته له أظهر ، وكذلك المساواة في أنه من شعائر الله تعالى المنصوبة لكل عاكف وباد أوضح وهو المقابل للوصوف بالصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام خاصة فما كانوا يصدون عن مكة ولا ان الصد عنها لغير مريد النسك معصية وأي مدخل لحديث التمايك وعدمه في هذا المساق . والاستدراك بأن له مدخلا على سبيل الادماج وإشارة النص كلام لا طائل تحته ، وقد فسر (سواء) بما فسر كذا في الكشف ، وقد جرت مناظرة بمكة بين الشافعي . واسحق بن راهويه الحنظلي وكان اسحق لا يرخص في كراه دور مكة فاحتج الشافعي بقوله تعالى (الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق) فاصيفت الديار إلى مالكيها وقوله ﷺ يوم فتح مكة «من أغلق بابا فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» وبأنه قد اشترى عمر رضي الله تعالى عنه دار السجن أترى أنه اشترى من مالكيها أو غير مالكيها قال اسحق : فلما علمت أن الحجة قد لزمتني تركت قولي ، وأجاب بعضهم أن الاضادة إلى مالكي منفعة السكنى وأن عمر رضي الله تعالى عنه اشترى البناء دون الأرض وأرضى بالثمن من أنفق مالا فيه الحاجة العامة وللإمام من ذلك ما ليس لغيره . وتعقب بأن الاستدلال بالظاهر والعدول عن الظاهر دون سند أقوى غير ملتفت اليه ، ولذا قال ابن راهويه : وهو أحد أركان المسلمين وعلم من أعلام الدين ما قال *

والظاهر أن الاخبار المصروفة بتحريم البيع والاجارة لم تصح عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وعند من قال بمثل قوله ؛ ونصب (سواء) على أنه مفعول ثان لجعلناه ، والأول الضمير الغائب المتصل و (العاكف) مرتفع به لأنه بمعنى مستو وإن كان في الأصل مصدرا ، ومن كلامهم مررت برجل سواه هو والعدم ، واللام ظرف لما عنده * وجوز أن يكون (للناس) في موضع المفعول الثاني أي جعلناه مباحا للناس أو معبداهم و (سواء) حالا من الهاء وكذا يكون حالا إذا لم يعد الجعل إلى مفعولين *

وقرأ الجمهور (سواء) بالرفع على أنه خبر (والعا كف) مبتدأ، وضعف العكس لما فيه من الاخبار بالمعرفة عن النكرة، والجملة في موضع المفعول الثاني أو الحال، وجوز أن تكون تفسيرية لجعله للناس، وقرأت فرقة منهم الأعمش في رواية القطعي (سواء) بالنصب (العا كف) فيه بالجر، ووجه النصب ما تقدم، ووجه جر (العا كف) أنه بدل تفصيل من الناس، وقيل: هو عطف بيان. وقرئ (والبادي) بآثبات الياء وصلا ووقفاً، وقرئ بتركها فيهما وبآثباتها وصلا وحذفها وقفاً ﴿وَمَنْ يُرْدُ فِيهِ﴾ مما ترك مفعوله ليتناول كل متناول أي ومن يرد فيه شيئاً ما أو مراداً ما، وقدر ابن عطية المفعول الناس أي ومن يرد فيه الناس. وقوله تعالى ﴿بِالْحَادِ﴾ أي عدول عن القصد أي الاستقامة المعنوية، وأصله إلحاد الحافر ﴿بِظُلْمٍ﴾ بغير حق حالان مترادفان أو الثاني بدل من الأول باعادة الجار والباء فيهما للملابسة، أو الأول حال والثاني متعلق به والباء فيه للسببية أي ملحداً بسبب الظلم كالإشراك واقتراف الآثام، وقال أبو عبيدة: الباء زائدة و(إلحاد) مفعول (يرد) وأنشد عليه قول الأعشى: * ضمننت برزق عيالنا أرماحنا * وأيد بقراءة الحسن (ومن يرد إلحاده بظلم) وهي على معنى إلحاداً فيه إلا أنه توسع فقل إلحاده، وقال أبو حيان: الأولى أن يضمن «يرد» معنى يتلبس وتجمع الباء للتعدية. وقرأت فرقة «يرد» بفتح الياء من الورد. وحكاها الكسائي. والفراء أي من أتى فيه بالحد الخ، وتفسير الإلحاد بما ذكر هو الظاهر فيشمل سائر الآثام لأن حاصل معناه الميل عن الحق إلى الباطل وهو محقق في جميع الآثام، وكذا المراد بالظلم عند جمع وجمعهما على هذا للتأكيده، وقيل: المراد بذلك الشرك ولم يرتضه ابن أبي مليكة، فقد أخرج عبد بن حميد أنه سئل عن قوله تعالى (ومن يرد) الخ فقال: ما كنا نشك أنها الذنوب حتى جاء أعلاج من أهل البصرة إلى أعلاج من أهل الكوفة فزعموا أنها الشرك. وأخرج أبو داود وغيره عن يعلى بن أمية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه، وهو من ذكر بعض الأفراد لاقتضاء الحال إياه، وجعل بعضهم من ذلك دخوله من غير إحرام، وروى عن عطاء تفسير الإلحاد به. وأخرج ابن جرير. وجماعة عن مجاهد قال: كان لعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما فسطاطان أحدهما في الحل والآخر في الحرم فإذا أراد أن يصلي صلى في الذي في الحرم وإذا أراد أن يعاتب أهله عاتبهم في الذي في الحل فقل له فقال: نحدث أن من الإلحاد فيه لا والله بلى والله ﴿نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ٢٥﴾ جواب لمن الشرطية. والظاهر أن الوعيد على إرادة ذلك مطلقاً فيفيد أن من أراد سيئة في مكة ولم يعملها يحاسب على مجرد الإرادة وهو قول ابن مسعود. وعكرمة. وأبي الحجاج، وقال الخفاجي: الوعيد على الإرادة المقارنة للفعل لا على مجرد الإرادة لكن في التعبير بها إشارة إلى مضاعفة السيئات هناك والإرادة المصممة مما يؤخذ عليها أيضاً وإن قيل إنها ليست كبيرة، وقد روى عن مالك كراهة المجاورة بمكة انتهى، وإلى مضاعفة السيئة في مكة ذهب مجاهد، فقد أخرج عنه ابن المنذر وغيره أنه قال: تضاعف السيئات بمكة كما تضاعف الحسنات، وقال رحمه الله تعالى: سألت ابن عمر وكان منزله في الحل ومسجده في الحرم لم تفعل هذا؟ فقال: لأن العمل في الحرم أفضل والخطيئة فيه أعظم فينبغي لمن كان فيه أن يضبط نفسه ويسلك طريق السداد في جميع ما يهم به ويقصده. والظاهر أن هذه الإذاعة في الآخرة، وقيل كان قبل أن يستحل أهله تعجل العقوبة في الدنيا لمن قصده

بسوء : وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس رضى الله تعالى عنه أنه قال في الآية . حدثنا رجل سمعه من عقب المهاجرين والأنصار أنهم أخبروه أن إيماء أحد أراد به ما أراد أصحاب الفيل عجل لهم العقوبة في الدنيا وقال : إنما يوفى استحلاله من قبل أهله ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريباً ما ينفعلك في هذا المطلب ، وحدث بعضهم الحرم بقوله :

وللحرم التحديد من أرض طيبة ثلاثة أميال إذا رمت اتقانه
وسبعة أميال عراق وطائف وجدة عشر ثم تسع جمعـرانه
ومن يمن سبع بتقديم سينه وقد كملت فاشكر لربك إحسانه

وأما المسجد الحرام فيطلق على الحرم كله عند عطاء فيكون حده مذكور . وفي البحر العميق عن أبي هريرة قال : إنا لنجد في كتاب الله تعالى أن حد المسجد الحرام إلى ماخر المسعى ، وعن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : أساس المسجد الحرام الذي وضعه إبراهيم عليه السلام من الحزوة إلى مخرج مسيل جياذ ، وقد ذكروا أن طول المسجد اليوم أربع مائة ذراع وأربعة أذرع وعرضه ثلثمائة ذراع . وحكى أنه لم يكن كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن له جدار يحيط به فلما استخلف عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وسع المسجد واشترى دوراً فهدمها وأدخلها فيه ثم أحاط عليه جدار قصيراً دون القامة وكانت المصاميع توضع عليه ، ثم لما استخلف عثمان اشترى دوراً أيضاً ووسع بها وبني المسجد والأروقة ، ثم إن عبدالله بن الزبير زاد سنة بضع وستين في المسجد زيادة كثيرة في خلافته ، ومن ذلك بعض دار الازرقى اشتراه بسبعة آلاف دينار ، ثم عمره بعد ذلك عبدالملك بن مروان ولم يزد فيه لكن رفع جدار المسجد وحمل إليه أعمدة الحجارة والرخام ، ثم إن المنصور زاد في شقه الشامى وبناه وجعل فيه أعمدة من الرخام ، ثم زاد المهدي بعد مرتين وكانت الكعبة في جانب المسجد فأحب أن تكون في الوسط فاشترى دوراً وزاد في المسجد ووسطها كذا ذكره النووي . وفي البحر العميق أن زيادة المهدي هي التي تلي دار الندوة خلف مقام الحنفى ، ثم لما انتهت الدولة إلى سلاطين آل عثمان أبقي الله تعالى دولتهم مادام الدوران لم يألوا جهداً في خدمته ، والسعى في مرمته *

﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ ﴾ أى اذكر هؤلاء الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام وقت جعلنا مكان البيت مائة لخدم إبراهيم عليه السلام أى مرجعاً يرجع إليه للعمارة والعبادة ويقال بوأه منزلاً إذا أنزله فيه ولما لزمه جعل الثانى مائة للاول جىء باللام فهي للتعددية ، و(مكان) مفعول به *

وقال الزجاج : المعنى بيننا له مكان البيت ليبنيه ويكون مائة له ولعقبه يرجعون إليه ويحجونه ، والاول مروي عن ابن عباس ، وقيل : اللام زائدة في المفعول به و(مكان) ظرف لبوأنا . واعترض بأن اللام إنما تزداد إذا قدم المفعول أو كان العامل فرعاً وشيء منهما غير متحقق ههنا وأن (مكان البيت) ظرف معين فحتمه أن يتعدى الفعل إليه بنى ، وفيه نظر كما يعلم من كتب العربية ، وقيل : مفعول (برأنا) محذوف أى برأنا الناس واللام في (لإبراهيم) لام العلة أى لأجل إبراهيم أى كرامة له ، والمفعول عليه ما قدمنا ، وتوجيه الامر بالذكر إل الوقت مع أن المراد تذكير ما وقع فيه من الحوادث قد مر غير مرة ، والمكان المتعارف ما يستقر عليه الشيء .

ويمنعه من النزول وللعلماء فيه مذاهب وليس هذا مكان تحقيقها ، وأصل البيت مأوى الانسان بالليل ثم قد يقال من غير اعتبار الليل فيه وجمعه آيات وبيوت لكن البيوت بالمسكن أخص والآيات بالشعر أخص ، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومن مدر ومن صوف ووبر ، ويعبر عن مكان الشيء ببيته ، والمراد بالبيت بيت الله عز وجل الكعبة المكرمة ، وقد بنيت خمس مرات ، أحداها بناء الملائكة عليهم السلام قبل آدم وكانت من ياقوتة حمراء ثم رفع ذلك البناء إلى السماء أيام الطوفان ، والثانية بناء ابراهيم عليه السلام . روى أنه تعالى لما أمره ببناء البيت لم يدر أين يبني فأرسل الله تعالى له الريح الخجوج فكشفت عن أسه القديم فبنى عليه ، والثالثة بناء قريش في الجاهلية ، وقد حضره النبي ﷺ وكان شابا فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فأراد كل قبيلة أن يتولى رفعه ثم توافقوا على أن يحكم بينهم أول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله ﷺ أول من خرج ففضى بينهم أن يجعلوه في مرط ثم يرفعه جميع القبائل فرفعوه ثم ارتقى ﷺ فرفعوه إليه فوضعه مكانه وكانوا يدعونه عليه السلام الامين وكان ذلك قبل المبعث فيما قيل بخمس عشرة سنة ، والرابعة بناء عبد الله بن الزبير ، والخامسة بناء الحجاج وهو البناء الموجود اليوم وارتفاعها في السماء سبعة وعشرون ذراعا وربع ذراع والذراع أربع وعشرون اصبعاً والاصبع ست شعيرات والشعيرة ست شعرات من شعر البرذون : وأما طولها في الأرض فمن الركن اليماني إلى الركن الاسود خمسة وعشرون ذراعا وكذا ما بين اليماني والغربي ، وأما عرضها فهو من الركن اليماني إلى الركن الاسود عشرون ذراعا ، وطول الباب ستة أذرع وعشرة أصابع ، وعرضه أربعة أذرع والباب في جدارها الشرقي وهو من خشب الساج مضرب بالصفائح من الفضة ، وارتفاع ما تحت عتبة الباب من الأرض أربعة أذرع وثلاث أصابع ، والميزاب في وسط جدار الحجر . وعرض الملتزم وهو ما بين الباب والحجر الاسود أربعة أذرع ، وارتفاع الحجر الاسود من الأرض ثلاثة أذرع الاسبعاء ، وعرض القدر الذي بدمنه شبر وأربع أصابع مضومة ، وعرض المستجاد وهو بين الركن اليماني إلى الباب المسدود في ظهر الكعبة مقابلاً للامتزاع أربعة أذرع وخمس أصابع ، وعرض الباب المسدود ثلاثة أذرع ونصف ذراع وطوله أكثر من خمسة أذرع ، وأما الحجر ويسمى الحطيم والحظيرة فعلى هيئة نصف دائرة من صوب الشام والشمال بين الركن العراقي والشامي . وحده من جدار الكعبة الذي تحت الميزاب إلى جدار الحجر سبعة عشر ذراعا وثماني أصابع منها سبعة أذرع وأربعة عشر من أرض الكعبة ، والباقي كان زراً بالغنم سيدنا اسمعيل عليه السلام فادخلوه في الحجر ، وما بين بابي الحجر عشرون ذراعا ، وعرض جدار الحجر ذراعاً ، وذراع تدوير جدار الحجر من داخله ثمانية وثلاثون ذراعا ومن خارجه أربعون ذراعا وست أصابع ، وارتفاع جدار الحجر ذراعاً فذرع الطوق وحده حوالي الكعبة ، والحجر مائة ذراع وثلاثة وعشرون ذراعا واثنتا عشرة اصبعاً ، وهذا على ما ذكره الامام حسين بن محمد الأمدى في رسالة له في ذلك والعهد عليه ، وأنا ارجوا من رب البيت أن يوفقنا لزيارة بيته وتحقيق ذلك بلطفه وكرمه ، و(أن) في قوله تعالى ﴿ أَنْ لَا تَشْرَكَ بِى شَيْئاً ﴾ قيل مفسرة ، والتفسير باعتبار أن التبوثة من اجل العبادة فكأنه قيل أمرنا ابراهيم عليه السلام بالعبادة وذلك فيه معنى القول دون حروفه أولان بؤانه بمعنى قلنا له تبوأ ، وقال ابن عطية : مخففة من الثقيلة وكأنه لتأويل بؤانه بأعلمناه ، فلا يرد عليه أنه لا بد أن يتقدمها فعل تحقيق أو ترجيح .

وقال أبو حيان : الأولى أن تكون الناصبة وكما توصل بالمضارع توصل بالماضي والأمر والنهي انتهى ،
وحينئذ لا تنصب لفظاً ، وقول أبي حاتم : لا بد من نصب الكاف على هذا رده في الدر المصون أي فعلنا
ذلك لئلا تشرك بي في العبادة شيئاً ، والظاهر أن الخطاب لإبراهيم عليه السلام ، ويؤيده قراءة عكرمة .
وأبي نهيك (أن لا يشرك) بالياء التحتية ، وقيل : الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم .

﴿ وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ المراد بالطهارة ما يشمل الحسية والمعنوية أي وطهر
بيتى من الأوثان والأقدار لمن يطوف به ويصلى عنده ، ولعل التعبير عن الصلاة بأركانها من القيام والركوع
والسجود للدلالة على أن كل واحد منها مستقل باقتضاء التطهير أو التبوئة على ما قيل : فكيف وقد اجتمعت
أو للتنصيص على هذه الأمة المحمدية على نبيها أفضل الصلاة وأكمل التحية إذ اجتماع هذه الأركان ليس
إلا في صلاتهم ، ولم يعطف السجود لأنه من جنس الركوع في الخضوع ، ويجوز أن يكون (القائمين) بمعنى
المقيمين و(الطائفين) بمعنى الطارئين فيكون المراد بالركع السجود فقط المصلين إلا أن المتبادر من الطائفين
ما ذكر أولاً ﴿ وَآذُنُ فِي النَّاسِ ﴾ أي ناد فيهم ﴿ بِالْحَجِّ ﴾ بدعوة الحج والأمر به ، أخرج ابن أبي شيبة في
المصنف . وابن جرير . وابن المنذر . والحاكم وصححه . والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال : « لما فرغ إبراهيم
عليه السلام من بناء البيت قال : رب قد فرغت فقال : آذن في الناس بالحج قال : يارب وما يبلغ صوتي ؟ قال :
آذن وعلى البلاغ قال : رب كيف أقول ؟ قال : قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت العتيق فسمعه
أهل السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيبون من أقصى البلاد يلبون » وجاء في رواية أخرى عنه أنه عليه السلام
صعد أبا قبيس فوضع أصبعيه في أذنيه ثم نادى يا أيها الناس إن الله تعالى كتب عليكم الحج فأجيبوا ربكم
فأجابوه بالتلبية في أصلاب الرجال وأرحام النساء ، وأول من أجاب أهل اليمن فليس حاج يحج من يومئذ إلى
أن تقوم الساعة إلا من أجاب يومئذ إبراهيم عليه السلام ، وفي رواية أنه قام على الحجر فنادى ، وعن مجاهد
أنه عليه السلام قام على الصفا ، وفي رواية أخرى عنه أنه عليه السلام تطاول به المقام حتى كان كأطول جبل في الأرض
فآذن بالحج ، ويمكن الجمع بتكرار النداء ، وأياً ما كان فالخطاب لإبراهيم عليه السلام . وزعم بعضهم أنه لنبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم أمر بذلك في حجة الوداع وروى ذلك عن الحسن وهو خلاف الظاهر جداً ولا قرينة
عليه ، وقيل : ياباه كون السورة مكية وقد علمت ما فيه أولها .

وقرأ الحسن . وابن محيصن و(آذن) بالمد والتخفيف أي أعلم كما قال البعض ، وقال آخرون : المراد به
هنا أوقع الأيدان لأنه على الأول كان ينبغي أن يتعدى بنفسه لا يفي فمؤك قوله : • يخرج في عراقيبه أنصلي •
وقال ابن عطية : قد تصحفت هذه القراءة على ابن جني فإنه حكى عنهما (وآذن) فعلاً ماضياً وجعله معطوفاً
على (بوأنا) وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بتصحيح بل قد حكى ذلك أبو عبد الله الحسين بن خالويه في شواذ
القراءات من جمعه ، وقرأ ابن أبي إسحق (الحج) بكسر الحاء حيث وقع ، وقوله تعالى : ﴿ يَأْتُوكَ ﴾ جزم في
جواب الأمر وهو (آذن) على القراءتين و(طهر) على الثالثة كما قال صاحب اللوامح : وإيقاع اليتان
على ضميره عليه السلام ليكون ذلك بنداؤه ، والمراد يأتوا بيتك ، وقوله سبحانه : ﴿ رَجَالًا ﴾ في موضع

الحال أى مشاة جمع راجل كقيام جمع قائم *

وقرأ ابن أبى اسحق (رجالا) بضم الراء والتخفيف وروى ذلك عن عكرمة . والحسن . وأبى مجاز، وهو اسم جمع لراجل كطوار لطار أو هو جمع نادر، وروى عن هؤلاء . وابن عباس . ومحمد بن جعفر . ومجاهد رضى الله تعالى عنهم (رجالا) بالضم والتشديد على انه جمع راجل كتاجر وتجار، وعن عكرمة أنه قرأ (رجالى) كسكارى وهو جمع رجلا ن أو راجل، وعن ابن عباس . وعطاء . وابن حدير مثل ذلك إلا أنهم شددوا الجيم . وقوله تعالى ﴿وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ عطف على (رجالا) أى وركبانا على كل بعير مهزول أتعبه بعد الشقة فهزله أوزاد هزاله، والضامر يطلق على المذكرو والمؤنث، وعدل عن ركبانا إلاخصر للدلالة على كثرة الآتين من الأماكن البعيدة *

وفي الآية دليل على جواز المشى والركوب فى الحج، قال ابن العربى : واستدل علماءنا بتقديم (رجالا) على أن المشى أفضل، وروى ذلك عن ابن عباس فقد أخرج ابن سعد . وابن أبى شيبه . والبيهقى . وجماعة أنه قال : ما آسى على شئ . فأتى إلا أنى لم أحج ماشيا حتى أدركنى الكبر أسمع الله تعالى يقول : (يأتوك رجالا وعلى كل ضامر) فبدأ بالرجال قبل الركبان، وفى ذلك حديث مرفوع فقد أخرج ابن سعد . وابن مردويه . وغيرهما عنه أنه قال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول إن للحجاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحلته سبعين حسنة والماشى بكل قدم سبعمائة حسنة من حسنات الحرم قيل : يا رسول الله وما حسنات الحرم ؟ قال : الحسنة مائة ألف حسنة » وأخرج ابن أبى شيبه عن مجاهد أن إبراهيم . واسماعيل عليهما السلام حججا وهما أشيان *

وقال ابن الفرس : واستدل بعضهم بالآية على أنه لا يجب الحج على من فى طريقه بحر ولا طريق له سواه لكونه لم يذكر فى الآية . وتعقب بأنه استدلال ضعيف لأن مكة ليست على بحر وإنما يتوصل إليها على إحدى الحالين مشى أو ركوب، وأيضاً فى دلالة عدم الذكور على عدم الوجوب نظر، وقوله تعالى ﴿يَأْتِينَ﴾ صفة لضامر أولكل، والجمع باعتبار المعنى كأنه قيل وركبانا على ضوامر يأتين، و(كل) هنا للتكثير لا للاحاطة وما قيل من أنها إذا أضيفت لنكرة لم يراع معناها إلا قليلا ردوه بهذه الآية ونظائرها، وكذا ما قيل إنه يجوز إذا كانا فى جملتين لأن هذه جملة واحدة *

وجوز أبو حيان أن يكون الضمير شاملا لرجال و (كل ضامر) والجملة صفة لذلك على معنى الجماعات والرفاق . وتعقب بأنه يازمه تغليب غير العقلاء عليهم وقد صرحوا بمنعه . نعم قرأ عبيد الله . وأصحابه . والضحاك . وابن أبى عتبة (يأتون) واعتبار التغليب فيه على بابيه، والمشهور جعل الضمير لرجالا وركبانا فلا تغليب، وجوز جعل الضمير للناس والجملة استثنائية ﴿مَنْ كُلِّ فَجٍّ﴾ أى طريق كما روى عن ابن عباس ومجاهد . وقتادة . والضحاك : وأبى العالية، وهو فى الأصل شقة يكتنفها جبلان ويستعمل فى الطريق الواسع وكأنهم جردوه عن معنى السعة لأنه لا يناسب هنا بل لا يخلو من خال ﴿عميق ٢٧﴾ أى بعيد وبه فسرهم الجماعة أيضا، وأصله البعيد سفلا وهو غير مناسب هنا *

وقرأ ابن مسعود (عميق) قال الليث : يقال عميق وعميق لقيم وأعماقت البشر وأعماقتها وقد عمقت وعمقت عماقه ومعاقه وهى بعيدة العمق والمعق ﴿ليشهدوا﴾ متعلق بياتوك، وجوز أبو البقاء تعلقه - بأذن - أى

ليحضرُوا ﴿مَنَافِعَ﴾ عظيمة الخطر كثيرة العدد فتذكيرها وإن لم يكن فيها تنوين للتعظيم والتكثير . ويجوز أن يكون للتنوين أى نوعاً من المنافع الدينية والدنيوية ، وتعميم المنافع بحيث تشمل النوعين مما ذهب إليه جمع وروى ذلك عن ابن عباس ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال فى الآية : منافع فى الدنيا ومنافع فى الآخرة فأما منافع الآخرة فريضان الله تعالى وأما منافع الدنيا فما يصيبون من لحوم البهائم فى ذلك اليوم والذبايح والتجارات ، وخص مجاهد منافع الدنيا بالتجارة فهى جائزة للحاج من غير كراهة إذا لم تكن هى المقصودة من السفر . واعترض بأن نداهم ودعوتهم لذلك مستبعد ، وفيه نظر ، على أنه إنما يتأتى على ما جوزه أبو البقاء ، وعن الباقر رضى الله تعالى عنه تخصيص المنافع بالآخروية ، وفى رواية عن ابن عباس تخصيصها بالدنيوية والتعميم أولى . ﴿لَهُمْ﴾ فى موضع الصفة لمنافع أى منافع كائنة لهم ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ عند النحر ﴿فى أيام معلومات﴾ أى مخصوصات وهى أيام النحر كما ذهب إليه جماعة منهم أبو يوسف . ومحمد عليهما الرحمة . وعدتها ثلاثة أيام يوم العيد ويومان بعده عندنا ، وعند الثورى . وسعيد بن جبيرة . وسعيد ابن المسيب لما روى عن عمر . وعلى . وابن عمر . وابن عباس . وأنس . وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهم أنهم قالوا : أيام النحر ثلاثة أفضلها أولها ، وقد قالوه سماعاً لأن الراى لا يهتدى إلى المقادير ، وفى الأخبار التى يعول عليها تعارض فآخذنا بالمتيقن وهو الأقل ، وقال الشافعى . والحسن . وعطاء : أربعة أيام يوم العيد وثلاثة بعده لقوله صلى الله عليه وسلم « أيام التشريق كلها أيام ذبح » وعند النخعى وقت النحر يومان ، وعند ابن سيرين يوم واحد ، وعند أبي سلمة . وسليمان بن يسار الاضحى إلى هلال المحرم ولم نجد فى ذلك مستنداً يعول عليه . واستدل بذكر الأيام على أن الذبح لا يجوز ليلاً ، قال أبو حيان : وهو مذهب مالك وأصحاب الراى انتهى . والمذكور فى كتب الاصحاب أنه يجوز الذبح ليلاً إلا أنه يكره لاحتمال الغلط فى ظلمة الليل . وأما الاستدلال على عدم الجواز بذكر الأيام فكما ترى ، وقيل الأيام المعلومات عشر ذى الحجة واليه ذهب أبو حنيفة عليه الرحمة وروى عن ابن عباس . والحسن . وإبراهيم . وقتادة ؛ ولعل المراد بذكر اسمه تعالى على هذا ما قيل حمده وشكره عز وجل ؛ وعلى الأول قول الذابح : بسم الله والله أكبر على ما روى عن قتادة ، وذكر أنه يقال مع ذلك : اللهم منك ولك عن فلان ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قول آخر . ورجح كونه بمعنى الشكر بأنه أوفق بقوله تعالى : ﴿عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ .

واختار الزمخشري أن الذكر على بهيمة الأنعام أو مطلقاً على ما يقتضيه ظاهر كلام بعضهم كناية عن النحر ، وذكر أنه دل بذلك على المقصود الاصلى من النحر وما يميزه عن العادات . وأومأ فيه إلى أن الأعمال الحجية كلها شرعت للذكر . وأنه قيل (على ما رزقهم) إلى آخره تشويهاً فى التقرب بهيمة الأنعام المراد بها الإبل والبقر والضأن والمعز إلى الرازق وتهوينا عليهم فى الانفـاق مع ما فى ذلك من الاجمال والتفسير ، وظرفية الأيام المعلومات على القول بأنها عشر ذى الحجة للنحر باعتبار أن يوم النحر منها ، وقد يقال مثل ذلك على تقدير إبقاء الذكر على ما يتبادر منه ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ التفات إلى الخطاب والفاء فصريحة أى

فأذكروا اسم الله تعالى على ضحاياكم فكلوا من لحومها ، والأمر للإباحة بناء على أن الأكل كان منهيًا عنه شرعاً . وقد قالوا : إن الأمر بعد المنع يقتضي الإباحة ، ويدل على سبق النهي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « كنت نهيتكم عن أكل لحوم الاضاحى فكلوا منها وادخروا » وقيل لأن أهل الجاهلية كانوا يتخرجون فيه أو للندب على مواساة الفقراء ومساواتهم في الأكل منها ، وهذا على ما قال الخفاجي مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه .

(وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ) أى الذى أصابه بؤس أى شدة ، وعن مجاهد . وعكرمة تفسيره بالذى يمد كفيه إلى الناس يسأل (الْفَقِيرَ ٢٨) أى المحتاج ، والأمر للندب عند الامام على ما ذكره الخفاجي أيضا ، ويستحب كما فى الهداية أن لا ينقص ما يطعم عن الثلث لأن الجهات الأكل والاطعام الثابتان بالآية والادخار الثابت بالحديث فتقسم الاضحية عليها اثلاثا ؛ وقال بعضهم : لا تحديد فيما يؤكل او يطعم لاطلاق الآية ، وأوجب الشافعية الاطعام وذهب قوم إلى أن الأكل من الاضحية واجب أيضا . وتخصيص البائس الفقير بالاطعام لا ينفي جواز اطعام الغنى ، وقد يستدل على الجواز بالأمر الأول لفادته جواز أكل الذابح ومتى جاز أكله وهو غنى جاز أن يؤكله غنيا (ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ) هو فى الأصل الوسخ والقذر ، وعن قطرب تفث الرجل كثر وسخه فى سفره ، وقال أبو محمد البصرى : التفث من التف وهو وسخ الاظفار وقلبت الفاء ثاء كما فى غثور ، وفسره جمع هنا بالشعور والاظفار الزائدة ونحو ذلك ، والقضاء فى الأصل القطع والفصل وأريد به الازالة مجازا أى ليزيلوا ذلك بتقليم الاظفار والاخذ من الشوارب والعارضين كما فى رواية عن ابن عباس وتنف الابط وحلق الرأس والعانة ، وقيل : القضاء مقابل الاداء والكلام على حذف مضاف أى ليقضوا ازالة تفثهم ، والتعبير بذلك لأنه لمضى زمان ازالته عد الفعل قضاء لما فات . وأخرج ابن أبى شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم أنه قال : التفث النسك كله من الوقوف بعرفة والسعى بين الصفا والمروة ورمى الجمار ، والقضاء على هذا بمعنى الاداء كأنه قيل : ثم ليؤدوا نسكهم . وكان التعبير عن النسك بالتفث لما أنه يستدعى حصوله فان الحجاج مالم يحلوا شعث غير وهو كما ترى ، وقد يقال : إن المراد من ازالة التفث بالمعنى السابق قضاء المناسك كلها لأنها لا تكون الا بعده فكأنه أراد أن قضاء التفث هو قضاء النسك كله بضرب من التجوز ويؤيده ما أخرجه جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : قضاء التفث قضاء النسك كله (وَلِيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ) ما يندرونه من أعمال البر فى حجهم ، وعن ابن عباس تخصيص ذلك بما يندرونه من نحر البدن . وعن عكرمة هى مواجب الحج . وعن مجاهد ما وجب من الحج والهدى وما نذر الانسان من شئ يكون فى الحج فالنذر بمعنى الواجب مطلقا مجازا . وقرأ شعبة عن عاصم (وليؤفوا) مشددا (وَلِيَطُوفُوا) طواف الافاضة وهو طواف الزيارة الذى هو من اركان الحج وبه تمام التحلل فانه قرينة قضاء التفث بالمعنى السابق ، وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك . وجماعة بل قال الطبرى وإن لم يسلم له : لا خلاف بين المتأولين فى أنه طواف الافاضة ويكون ذلك يوم النحر ، وقيل : طواف الصدر وهو طواف الوداع وفى عده من المناسك خلاف (بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ٢٩) أخرج البخارى فى تاريخه . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . وابن جرير . والطبرانى . وغيرهم عن ابن الزبير قال : قال « رسول الله ﷺ إنما سمي الله

البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابة فلم يظهر عليه جبار قط « وإلى هذا ذهب ابن أبي نجيح . وقتادة ، وقد قصده تبع لهدمه فأصابه الفالج فاشير عليه أن يكف عنه ، وقيل : له رب يمنعه فتركه وكساه وهو أول من كساه ، وقصده أبرهة فأصابه ما أصابه ، وأما الحجاج فلم يقصد التسلط على البيت لكن تحصن به ابن الزبير فاحتال لآخراجه ثم بناه ، ولعل ما وقع من القرامطة وإن أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم سنين من هذا القبيل ، ويقال فيما يكون آخر الزمان من هدم الحبشة إياه والقاء أحجاره في البحر إن صح : إن ذلك من اشراط الساعة التي لا ترد نقضا على الأمور التي قيل باطرادها ، وقيل : في الجواب غير ذلك . وعن مجاهد أنه إنما سمي بذلك لأنه لم يملك موضعه قط ، وفي رواية أخرى عنه أن ذلك لأنه أعتق من الغرق زمان الطوفان ، وعن ابن جبير أن العتيق بمعنى الجيد من قولهم : عتاق الخيل وعتاق الطير ، وقيل : فعيل بمعنى مفعول أي معتق رقاب المذنبين ونسبة الاعتاق إليه مجاز لأنه تعالى يعتق رقابهم بسبب الطواف به ، وقال الحسن . وابن زيد : العتيق القديم فانه أول بيت وضع للناس وهذا هو المتبادر إلا إنك تعلم أنه إذا صح الحديث لا يبدل عنه ، ثم إن حفظه من الجبابة وبقائه الدهر الطويل معظما يؤتى من كل فج عميق بمحض ارادة الله تعالى المبنية على الحكم الباهرة . وبعض الملحدين زعموا أنه بنى في شرف زحل والطالع الدلو أحد بيته وله مناظرات سعيدة فاقتضى ذلك حفظه من الجبابة وبقائه معظما الدهر الطويل ويسمونه لذلك بيت زحل ، وقد ضلوا بذلك ضلالا بعيدا ، وسنبين إن شاء الله تعالى خطأ من يقول بتأثير الطالع أتم بيان والله تعالى المستعان ﴿ ذلك ﴾ أي الأمر ، وهذا وأمثاله من أسماء الإشارة يطاق للفصل بين الكلامين أو بين وجهي كلام واحد ، والمشهور من ذلك هذا كقوله تعالى (هذا وإن للطاغين لشر مآب) وكقول زهير وقد تقدم له وصف هرم بالكرم والشجاعة :

هذا وليس كمن يعيا بخطبته وسط الندى إذا ما ناطق نطقا

واختيار (ذلك) هنا دلالة على تعظيم الأمر وبعد منزلته وهو من الاقتضاب القريب من التخاصص للملازمة ما بعده لما قبله ، وقيل : هو في موضع نصب بفعل محذوف أي امثلوا ذلك ﴿ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتُ اللَّهِ ﴾ جمع حرمة وهو ما يحترم شرعا ، والمراد بها جميع التكليفات من مناسك الحج وغيرها ، وتعظيمها بالعلم وجوب مراعاتها والعمل بموجبه ، وقال جمع : هي ما أمر به من المناسك ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي جميع المناهي في الحج فسوق وجدال وجماع وصيد ، وتعظيمها أن لا يحوم حولها ، وعن ابن زيد هي خمس المشعر الحرام . والمسجد الحرام . والبيت الحرام . والشهر الحرام . والمحرم حتى يحل ﴿ فَهُوَ ﴾ أي فالتعظيم ﴿ خَيْرٌ لَهُ ﴾ من غيره على أن (خير) اسم تفضيل . وقال أبو حيان : الظاهر أنه ليس المراد به التفضيل فلا يحتاج لتقدير متعلق ، ومعنى كونه خيرا له ﴿ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ أنه يثاب عليه يوم القيامة ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير (من) لتشريفه والاشعار بعلّة الحكم .

﴿ وَأَحَلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ ﴾ أي ذبحها وأكلها لأن ذاتها لا توصف بحل وحرمة ، والمراد بها الأزواج الثمانية على الإطلاق ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ أي إلا ما يتلى عليكم آية تحرime استثناء متصل كما اختاره الأكثرون منها على أن (ما) عبارة عما حرم منها لعرض كالمية وما أهل به لغير الله تعالى . وجوز أن يكون

الاستثناء منقطعاً بناء على أن (ما) عبارة عما حرم في قوله سبحانه : (حرمت عليكم الميتة) الآية ، وفيه ما ليس من جنس الانعام ، والفعل على الوجهين لم يرد منه الاستقبال لسبق تلاوة آية التحريم ، وكان التعبير بالمضارع استحضاراً للصورة الماضية لمزيد الاعتناء ، وقيل : التعبير بالمضارع للدلالة على الاستمرار التجددى المناسب لل مقام ، والجملة معترضة مقررة لما قبلها من الأمر بالاكل والاطعام ودافعة لما عسى يقوم أن الاحرام يحرم ذلك كما يحرم الصيد ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ ﴾ أى القذر ﴿ (مِنَ الْاَوْثَانِ) ﴾ أى الذى هو الاوثان على أن من بيانية هـ وفى تعريف (الرجس) بلام الجنس مع الابهام والتعيين وإيقاع الاجتناب على الذات دون العبادة ما لا يخفى من المبالغة فى التنفير عن عبادتها ، وقيل : من لا ابتداء الغاية فكأنه تعالى أمرهم باجتنب الرجس عاماً ثم عين سبحانه لهم مبداه الذى منه يلحقهم إذ عبادة الوثن جامعة لكل فساد ورجس ، وفى البحر يمكن أن تكون للتبعيض بأن يعنى بالرجس عبادة الاوثان وقد روى ذلك عن ابن عباس . وابن جريج فكأنه قيل فاجتنبوا من الاوثان الرجس وهو العبادة لأن المحرم منها إنما هو العبادة ألا ترى أنه قد يتصور استعمال الوثن فى بناء وغير ذلك مما لم يحرمه الشرع فكان للوثن جهات، منها عبادته وهو المأمور باجتنابه وعبادته بعض جهاته فقول ابن عطية : إن من جعل من للتبعيض قلب المعنى وأفسده ليس فى محله انتهى . ولا يخفى ما فى كلا الوجهين من الابتداء والتبعيض من التكلف المستغنى عنه ، وههنا احتمال آخر متعلبه مع ما فيه إن شاء الله تعالى قريباً ، والفاء لترتيب ما بعدها على ما يفيد قوله تعالى : (ومن يعظم) الخ من وجوب مراعاة الحرمات والاجتناب عن هتكها * وذكر أن بالاستثناء حسن التخاص إلى ذلك وهو السر فى عدم حمل الانعام على ما ذكر من الضحايا والهدايا المعمودة خاصة ليستغنى عنه إذ ليس فيها ما حرم لعارض فكأنه قيل : ومن يعظم حرمات الله فهو خير له والانعام ليست من الحرمات فانها محملة لكم إلا ما يتلى عليكم آية تحريمه فانه مما يجب الاجتناب عنه فاجتنبوا ما هو معظم الأمور التى يجب الاجتناب عنها وهو عبادة الاوثان ، وقيل : للظاهر أن ما بعد الفاء متسبب عن قوله تعالى : (أحلت لكم الانعام) فان ذلك نعمة عظيمة تستدعى الشكر لله تعالى لا الكفر . والاشراك بل لا يبعد أن يكون المعنى فاجتنبوا الرجس من أجل الاوثان على أن (من) سببية وهو تخصيص لما أهل به لغير الله تعالى بالذكر فيتسبب عن قوله تعالى : (إلا ما يتلى) ويؤيده قوله تعالى : فيما بعد (غير مشركين به) فانه إذا حمل على ما حمله كان تكراراً انتهى . وأورد على ما ادعى ظهوره أن إحلال الانعام وإن كان من النعم الغظام إلا أنه من الأمور الشرعية دون الأدلة الخارجية التى يعرف بها التوحيد وبطلان الشرك فلا يحسن اعتبار تسبب اجتناب الاوثان عنه . وأما ما ادعى عدم بعده فبعيد جداً وإنكار ذلك مكابرة فتأمل *

وقوله تعالى ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ۝٣٠ ﴾ تعميم بعد تخصيص فان عبادة الاوثان رأس الزور لما فيها من ادعاء الاستحقاق كأنه تعالى لما حث على تعظيم الحرمات اتبع ذلك بما فيه رد لما كانت الكفرة عليه من تحريم البحائر والسوائب ونحوهما والافتراء على الله تعالى بانه حكم بذلك ، ولم يعطف قول الزور على الرجس بل أعاد العامل لمزيد الاعتناء ، والمراد من الزور مطلق الكذب وهو من الزور بمعنى الانحراف فان الكذب منحرف عن الواقع والاضافة بيانية ، وقيل : هو أمر باجتنب شهادة الزور لما أخرج أحمد . وابن داود .

وابن ماجه . والطبراني . وغيرهم عن ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الصبح فلما انصرف قائما قال : عدلت شهادة الزور الاشرار بالله تعالى ثلاث مرات تم تلا هذه الآية .

وتعقب بانه لا نص فيها ذكر من الخبر مع ما في سنده في بعض الطرق من المقال على التخصيص لجواز بقاء الآية على العموم وتلاوتها لشموها لذلك ، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال يعنى بقول الزور الشرك بالكلام وذلك أنهم كانوا يطوفون بالبيت فيقولون في تلبيتهم ليك لا شريك لك إلا شريكاً هــ و لك تماكه وما ملك وهو قول بالتخصيص . ولا يخفى أن التعميم أولى منه وإن لام المقام كتخصيص بعضهم ذلك بقول المشركين هذا حلال وهذا حرام ﴿ حَنَفَاءَ لِلَّهِ ﴾ ماثلين عن كل دين زائغ إلى الدين الحق مخلصين له تعالى ﴿ غَيْرُ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ أى شيئاً من الأشياء فيدخل في ذلك الأوثان دخولا أولياً ، وهما حالان مؤكدتان من واو فاجتنبوا . وجوز أن يكون حالا من واو (واجتنبوا) وآخر التبرى عن التولى ليتصل بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وهى جملة مبتدأة مؤكدة لما قبلها من الاجتناب من الاشرار ، وإظهار الاسم الجليل لظاهر كمال قبح الاشرار ، وقد شبه الايمان بالسما لعلوه والاشراك بالسقوط منها فالشرك ساقط من أوج الايمان الى حضيض الكفر وهذا السقوط ان كان فى حق المرتد فظاهر وهو فى حق غيره باعتبار الفطرة وجعل التمكن والقوة بمنزلة الفعل كما قيل فى قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات) ﴿ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ ﴾ فان الالهواء المردية توزع أفكاره وفى ذلك تشبيه الأفكار الموزعة بخطف جوارح الطير وهو مأخوذ من قوله تعالى (ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون) وأصل الخطف الاختلاس بسرعة .

وقرأ نافع (فتخطفه) بفتح الخاء والطاء مشددة . وقرأ الحسن . وابو رجاء . والأعمش (فتخطفه) بكسر التاء والحاء والطاء مشددة ، وعن الحسن كذلك إلا أنه فتح الطاء مشددة . وقرأ الأعمش أيضاً (تخطفه) بغير فاء وإسكان الخاء وفتح الطاء مخففة ، والجملة على هذه القراءة فى موضع الحال ، وأما على القراءات الأولى فالفاء للعطف وما بعدها عطف على (خر) وفى إثارة المضارع إشعار باستحضار تلك الحالة العجيبة فى مشاهد المخاطب تعجيباً له ، وجوز أبو البقاء أن يكون الكلام بتقدير فهو يخطفه والعطف من عطف الجملة على الجملة ﴿ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ ﴾ أى تسقطه وتقذفه . وقرأ أبو جعفر . وأبو رجاء . (الرياح) ﴿ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴾ بعيد فان الشيطان قد طوح به فى الضلالة ، وفى ذلك تشبيه الشيطان المضل بالريح المهوية وهو مأخوذ من قوله تعالى (ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا) فالتشبيه فى الآية مفرق . والظاهر أن (تهوى) عطف على (تخطف) وأو للتقسيم على معنى أن مهاكة إما هوى يتفرق به فى شعب الخسار أو شيطان يطوح به فى مهمه البوار ، وفرق بين خاطر النفس والشيطان فلا يرد ما قاله ابن المنير من أن الأفكار من نتائج وسارس الشيطان ، والآية سبقت لجمعها شيئين ، وفى تفسير القاضى أنها للتخيير على معنى أنت مخير بين أن تشبه المشرك بمن خر من السماء فتخطفه الطير وبين من خر من السماء فتتهوى به الريح فى مكان سحيق أو للتوزيع على معنى أن المشبه به نوعان والمشبه بالنوع الأول الذى توزع لخمه فى

بطون جوارح الطير المشرك الذي لا خلاص له من الشرك ولا نجاة أصلاً ، والمشبه بالفرع الثاني الذي رمته الريح في المهاوى المشرك الذي يرجى خلاصه على بعد ، وقال ابن المنير : إن الكافر قسيمان لا غير ، مذبذب متمادي على الشك وعدم التصميم على ضلالة واحدة وهذا مشبه بمن اختطفته الطير وتوزعته فلا يستولى طائر على قطعة منه إلا انتهبها منه آخر وتلك حال المذبذب لا يلوح له خيال إلا اتبعه وترك ما كان عليه ، ومشرِك مصمم على معتقد باطل لو نشر بالمناشير لم يكع ولم يرجع لا سبيل إلى تشكيكه ولا مطمع في نقله عما هو عليه فهو فرح مبتهج بضلالته وهذا مشبه في قراره على الكفر باستقرار من هوت به الريح إلى واد سافل هو أبعد الاحياز عن السماء فاستقر فيه انتهى ، ولا يخفى أن ما ذكرناه أوفق بالظاهر *

وجوز غير واحد أن يكون من التشبيهات المركبة فكأنه سبحانه قال : من أشرك بالله تعالى فقد أهلك نفسه إهلاكاً ليس بعده بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاخطفته الطير فترق قطعاً في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطارح البعيدة ، وجعل في الكشف أو على هذا للتخيير وليس بمتعين فيما يظهر ، وعلى الوجهين تفريق التشبيه وتركيبه في الآية تشبيهان *

وذكر الطيبي أن فيها على التركيب تشبيهين ، و(تهوى) عطف على (خر) وعلى التفريق تشبيهها واحداً و(تهوى) عطف على (تخطف) وزعم أن في عبارة الكشف ما يؤذن بذلك وهو غير مسلم ﴿ذَلِكَ﴾ أي الأمر ذلك أو أمثلة ذلك ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ أي البدن الهدايا كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وجماعة وهي جمع شعيرة أو شعارة بمعنى العلامة كالشعار ، وأطلقت على البدن الهدايا لأنها من معالم الحج أو علامات طاعته تعالى وهدايته *

وقال الراغب : لأنها تشعر أي تعلم بأن تدمى بشعيرة أي حديدة يشعر بها ، ووجه الإضافة على الأوجه الثلاثة لا يخفى ، وتعظيمها أن تختار حسناً سمناً غالية الأثمان ، روى أنه صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة فيها جمل لأبي جهل في أنفه برة من ذهب ، وعن عمر أنه أهدى نجبية طالبت منه بثلاثمائة دينار وقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعها ويشتري بثمانها بدناً فنهاه عن ذلك وقال : بل أهدها ، وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما يسوق البدن مجللة بالقباطي فيتصدق بالحرمة وبجلالها ، وقال زيد بن أسلم : الشعائر الست الصفا . والمروة . والبدن . والجار . والمسجد الحرام . وعرفة . والركن ، وتعظيمها اتمام ما يفعل بها ، وقال ابن عمر . والحسن . ومالك . وابن زيد : الشعائر مواضع الحج كلها من منى وعرفة والمزدلفة والصفا والمروة والبيت وغير ذلك وهو نحو قول زيد * وقيل : هي شرائع دينه تعالى وتعظيمها التزامها ، والجمهور على الأول وهو أوفق لما بعد ، و(من) إما شرطية أو

موصولة وعلى التقديرين لا بد في قوله تعالى ﴿فَأَنَّهُمْ مِّنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ۚ﴾ من ضمير يعود إليهما أو ما يقوم مقامه فقل إن التقدير فإن تعظيمها الخ ، والتعظيم مصدر مضاف إلى مفعوله ولا بد له من فاعل وهو ليس إلا ضمير يعود إلى (من) فكأنه قيل فإن تعظيمه إياها ، و(من) تحتل أن تكون للتعليل أي فإن تعظيمها لأجل تقوى القلوب وأن تكون لا ابتداء الغاية أي فإن تعظيمها ناشئ من تقوى القلوب ، وتقدير هذا المضاف واجب على ما قيل من حيث أن الشعائر نفسها لا يصح الاخبار عنها بأنها من التقوى بأي معنى كانت (من) . وقال الزمخشري : التقدير فإن تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب فحذفت هذه المضافات ولا يستقيم المعنى إلا بتقديرها لأنه لا بد

من راجع من الجزاء إلى (من) ليرتبط به اه *

وتعقبه أبو حيان بأن ما قدره عار من راجع إلى (من) ولذا لما سلك جمع مسلكه في تقدير المضافات قيل التقدير فان تعظيمها منه من أفعال الخ أو فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب منهم فجاءوا بضمير مجرور. عائد إلى (من) في آخر الكلام أو في أثناؤه ، وبعض من سلك ذلك لم يقدر منه ولا منهم لكن التزم جعل اللام في (القلوب) بدلا من الضمير المضاف اليه على رأى الكوفيين للربط أى تقوى قلوبهم والداميني جعل الرابط في تقدير الزمخشري فاعل المصدر المحذوف لفهم المعنى فلا يكون ما قدره عاريا عن الراجع إلى (من) كما زعمه أبو حيان فان المحذوف المفهوم بمنزلة المذكور *

وقال صاحب الكشف : في الانتصار له أيضا أراد أنه على ما قدره يكون عموم ذوى تقوى القلوب بمنزلة الضمير فتقدير منه كما فعل البيضاوى ليس بالوجه . واعترض صاحب التقریب تقدير المضافين الآخرين أعنى أفعال وذوى بانه إنما يحتاج اليه إذا جعل (من) للتبعيض وأما إذا جعل للابتداء فلا إذ المعنى حينئذ فان تعظيمها ناشىء من تقوى القلوب وهو قول بأحد الوجهين اللذين سمعتهما أولا ، ولم يرتض ذلك صاحب الكشف قال : إن إضمار الأفعال لأن المعنى إن التعظيم باب من التقوى ومن أعظم أبوابها لا أن التعظيم صادر من ذى تقوى . ومنه يظهر أن الحمل على أن التعظيم ناشىء من تقوى القلوب . والاعتراض بأن قول الزمخشري : إنما يستقيم إذا حمل على التبعيض ليس على ما ينبغي على أنه حينئذ إن قدر من تقوى قلوبهم على المذهب الكوفي أو من تقوى القلوب منهم اتسع الخرق على الراقع ، ثم التقوى إن جعلت متناولة للأفعال والتروك على العرف الشرعى فالتعظيم بعض البتة وإن جعلت خاصة بالتروك فنشأ التعظيم منها غير لائق إلا على التجوز انتهى . واعترض بأن دعواه أن المعنى على أن التعظيم باب من التقوى دون أن التعظيم صادر من ذى تقوى دعوى بلا شاهد . وبأنه لا تظهر الدلالة على أنه من أعظم أبواب التقوى كما ذكره ، وبأن القول بعدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير أن يكون التعظيم بعضا من التقوى صالح لا يرضى به الخصم . وبأنه إذا صح الكلام على التجوز لا يستقيم قول الزمخشري : لا يستقيم الخ *

وتعقب بانه غير وارد ، أما الأول فلأن السياق للتحريض على تعظيم الشعائر وهو يقتضى عده من التقوى بل من أعظمها وكونه ناشئا منها لا يقتضى كونه منها بل ربما يشعر بخلافه ، وأما الثانى فلأن الدلالة على الأعظمية مفهومة من السياق كما إذا قلت : هذا من أفعال الملتقين والعفو من شيم الكرام والظلم من شيم النفوس كما يشهد به الذوق ، وأما الثالث فلأنه لم يدع عدم الاحتياج إلى الإضمار على تقدير كون التعظيم بعضا بل يقول الرابط العموم كما قال أولا ، وأما الرابع فلأن صحة الكلام بدون تقدير على التجوز لكونه خفيا في قوة الخطأ إذ لا قرينة عليه والتبعيض متبادر منه فلا غبار إلا على نظر المعترض ، وأقول : لا يخفى أنه كلما كان التقدير أقل كان أولى فيكون قول من قال : التقدير فان تعظيمها من تقوى القلوب أولى من قول من قال : التقدير فان تعظيمها من أفعال ذوى تقوى القلوب . ومن في ذلك للتبعيض ، وما يقتضيه السياق من تعظيم أمر هذا التعظيم يفهم من جعله بعض تقوى القلوب بناء على أن تقييد التقوى بالقلوب للإشارة إلى أن التقوى قسمان ، تقوى القلوب والمراد بها التقوى الحقيقية الصادقة التي يتصف بها المؤمن الصادق . وتقوى الأعضاء والمراد بها التقوى الصورية الكاذبة التي يتصف بها المنافق الذي كثيرا

ما تشع أعضاءه وقلبه ساء لاه . والتر كيب أشبه الترا كيب بقولهم : العفو من شيم الكرام فتى فهم منه كون العفو من أعظم أبواب الشيم فليفهم من ذلك كون التعظيم من أعظم أبواب التقوى والفرق تحكم * ولعل كون الاضافة لهذه الاشارة أولى من كونها لأن القلوب منشأ التقوى والفجور والآمرة بهما فتدبره ومن الناس من لم يوجب تقدير التعظيم وأرجع ضمير (فانها) إلى الحرمة أو الخصلة كما قيل نحو ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم : « من تواضأ يوم الجمعة فيها ونعمت » أو إلى مصدر يؤنث مفهوم من (يعظم) أى التعظيمة * واعترض هذا بأن المصدر الذى تضمنه الفعل لا يؤنث إلا إذا اشتهر تأنيثه كرحمة وهذا ليس كذلك ونظر فيه . نعم إن اعتبار ذلك مما لا يستلذه الذوق السليم ، ومنه يعلم حال اعتبار التعظيمات بصيغة الجمع ، على أنه قيل عليه : إنه يوم أن التعظيمة الواحدة ليست من التقوى ، ولا يدفعه أنه لا اعتبار بالمفهوم أو أن ذلك من مقابلة الجمع بالجمع كما لا يخفى *

وإذا اعتبر المذهب الكوفى فى لام (القلوب) لم يحتج فى الآية إلى اضمار شيء أصلا . وذهب بعض أهل الكمال إلى أن الجزاء محذوف تقديره فهم متقون حقا لدلالة التعليل القائم مقامه عليه . وتعقب بأن الحذف خلاف الأصل وما ذكر صالح للجزائية باعتبار الاعلام والاخبار كما عرف فى أمثاله ، وأنت تعلم أن هذا التقدير ينساق إلى الذهن ومثله كثير فى الكتاب الجليل . وقرئ (القلوب) بالرفع على أنه فاعل بالمصدر الذى هو (تقوى) . واستدل الشيعة ومن يحدو حذوهم بالآية على مشروعية تعظيم قبور الأئمة وسائر الصالحين بإيقاد السرج عليها وتعاقب مصنوعات الذهب والفضة ونحو ذلك مما فاقوا به عبدة الأصنام ولا يخفى ما فيه (لَكُمْ فِيهَا) أى فى الشعائر بالمعنى السابق (مَنَافِعُ) هى درها ونسلها وصوفها وركوب ظهورها (إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى) وهو وقت أن يسميها ويوجبها هديا . وحينئذ لا يس لهم شيء من منافعها قاله ابن عباس فى رواية مقسم . ومجاهد . وقتادة والضحاك ، وكذا عند الامام أبى حنيفة فان المهدى عنده بعد التسمية والايجاب لا يملك منافع الهدى أصلا لأنه لو يملك ذلك لجازله أن يؤجره للركوب وليس له ذلك اتفاقا ، نعم يجوز له الانتفاع عند الضرورة وعليه يحمل ما روى عن أبى هريرة أنه صلى الله عليه وسلم مر برجل يسوق هديه وهو فى جهاد فقال عليه الصلاة والسلام : اركبها فقال يا رسول الله : انها هدى فقال : اركبها ويملك *

وقال عطاء : منافع الهدايا بعد ايجابها وتسميتها هديا أن تتركب ويشرب لبنها عند الحاجة الى أجل مسمى وهو وقت أن تنحر والى ذلك ذهب الشافعى ، فعن جابر أنه صلى الله عليه وسلم قال : « اركبوا الهدى بالمعروف حتى تجدوا ظهرا » واعترض على ما تقدم بان مولى أم الولد يملك الانتفاع بها وليس له أن يبيعها فلم لا يجوز أن يكون الهدى كذلك لا يملك المهدى بيعه واجارته ويملك الانتفاع به بغير ذلك ، وقيل الأجل المسمى وقت أن تشعر فلا تتركب حينئذ إلا عند الضرورة *

وروى أبو رزين عن ابن عباس الأجل المسمى وقت الخروج من مكة ، وفى رواية أخرى عنه وقت الخروج والانتقال من هذه الشعائر إلى غيرها ، وقيل الأجل المسمى يوم القيامة ولا يخفى ضعفه * (ثُمَّ مَحَلَّهَا) أى وجوب نحرها على أن يكون محل مصدرها ميبيا بمعنى الوجوب من حل الدين إذا وجب أو وقت نحرها على أن يكون اسم زمان ، وهو على الاحتمالين معطوف على (منافع) والكلام على تقدير مضاف

وقوله تعالى ﴿إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۚ﴾ في موضع الحال أي منتهية إلى البيت ، والمراد به ما يليه بعلاقة المجاورة فإنها لا تنتهي إلى البيت نفسه وإنما تنتهي إلى ما يقرب منه ، وقد جعلت منى منحراً في الحديث وكل فجاج مكة منحراً وكل فجاج منى منحراً ، وقال القفال : هذا في الهدايا التي تبلغ منى وأما الهدى المتطوع به إذا عطف قبل بلوغ مكة فمنحراً موضعه ، وقالت الامامية : منحراً هدى الحج منى ومنحراً هدى العمرة المفردة مكة قبالة الكعبة بالحزورة ، و(ثم) للتراخي الزماني أو الرتبي أي لكم فيها منافع دنيوية إلى أجل مسمى وبعده لكم منفعة دينية مقتضية للثواب الأخرى وهو وجوب نحرها أو وقت نحرها ، وفي ذلك مبالغة في كون نفس النحر منفعة ، والتراخي الرتبي ظاهر وأما التراخي الزماني فهو باعتبار أول زمان الثبوت فلا تغفل . والمعنى على القول بأن المراد من الشعائر مواضع الحج لكم في تلك المواضع منافع بالآجر والثواب الحاصل بأداء ما يلزم أدائه فيها إلى أجل مسمى هو انقضاء أيام الحج ثم محلها أي محل الناس من أحرارهم إلى البيت العتيق أي منته إلى به بأن يطوفوا به طواف الزيارة يوم النحر بعد أداء ما يلزم في هاتيك المواضع فاضافة المحل إليها لأدنى ملازمة ، وروى نحو ذلك عن مالك في الموطأ أو لكم فيها منافع التجارات في الأسواق إلى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة أو لكم منافع دنيوية وأخرى إلى وقت المراجعة الخ ، وهكذا يقال على ما روى عن زيد بن أسلم من تخصيصها بالست ، وعلى القول بأن المراد بها شرائع الدين لكم في مراعاتها منافع دنيوية وأخرى إلى انقطاع التكليف ثم محلها الذي توصل إليه إذا روعيت منته إلى البيت العتيق وهو الجنة أو محل رعايتها منته إلى البيت العتيق وهو معبد للملائكة عليهم السلام ، وكونه منتهى لأنه ترفع إليه الأعمال ، وقيل كون محلها منتهياً إلى البيت العتيق أي الكعبة كما هو المتبادر باعتبار أن محل بعضها كالصلاة والحج منته إلى ذلك ، وقيل : غير ذلك والكل مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام أدنى الناس فضلاً عن كلام رب العالمين ، وأهون ما قيل : إن الكلام على هاتيك الروايات متصل بقوله تعالى (وأحلت لكم الأنعام) وضمير (فيها) لها ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا﴾ عطف على قوله سبحانه (لكم فيها منافع) أو على قوله تعالى (ومن يعظم) الخ وما في البين اعتراض على ما قيل ، وكأنني بك تختار الأول ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام عليه عند نظير الآية ، والمنسك موضع النسك إذا كان اسم مكان أو النسك إذا كان مصدرًا ، وفسره مجاهد هنا بالذبح وإراقة الدماء على وجه التقرب إليه تعالى فجعله مصدرًا وحمل النسك على عبادة خاصة وهو أحد استعمالاته وإن كان في الأصل بمعنى العبادة مطلقاً وشاع في أعمال الحج . وقال الفراء : المنسك في كلام العرب الموضع المعتاد في خير وبر وفسره هنا بالعيد ، وقال قتادة : هو الحج . وقال ابن عرفة (منسكا) أي مذهبا من طاعته تعالى .

واختار الزمخشري ما روى عن مجاهد وهو الأوفق أي شرع لكل أهل دين أن يذبحوا له تعالى على وجه التقرب لا لبعض منهم ، فتقديم الجار والمجرور على الفعل للتخصيص . وقرأ الأخوان وابن سعدان . وأبو حاتم عن أبي عمرو . ويونس . ومحبوب . وعبد الوارث (منسكا) بكسر السين ، قال ابن عطية وهو في هذا شاذ ولا يجوز في القياس ويشبهه (١) أن يكون الكسائي سمعه من العرب ، قال الأزهري : الفتح والكسر

(١) فيه ان القراءة بالرواية فلا تغفل عنه

فيه لغتان مسموعتان ﴿لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ خاصة دون غيره تعالى كما يفهمه السياق والسباق ، وفي تعليل الجعل بذلك فقط تنبيه على أن المقصود الأهم من شرعية النسك ذكره عز وجل ﴿عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ عند ذبحها ، وفيه تنبيه على أن قربان يجب أن يكون من الأنعام فلا يجوز بالخيل ونحوها . والفاء في قوله تعالى : ﴿فَالْهَكُمْ إِلَهَ وَاحِدٌ﴾ قيل للتعليل وما بعدها علة لتخصيص اسم الله تعالى بالذكر ، والفاء في قوله سبحانه :

﴿فَلَهُ اسْلُؤُوا﴾ لترتيب ما بعدها من الأمر بالاسلام على وحدانيته عز وجل ، وقيل : الفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ما قبلها أيضاً فان جعله تعالى لكل أمة من الأمم منسكاً يدل على وحدانيته جل وعلا ، ولا يخفى ما في وجه الدلالة من الخفاء ، وتكلف بعضهم في بيانه بأن شرع المنسك لكل أمة ليدكرُوا اسم الله تعالى يقتضي أن يكون سبحانه إلهاً لهم لئلا يلزم السفه ويلزم من كونه تعالى إلهاً لهم أن يكون عز وجل واحداً لأنه لا يستحق الألوهية أصلاً من لم يتفرد بها فان الشراكة نقص وهو كما ترى ، وفي الكشف لما كانت العلة لقوله سبحانه : (لكل أمة جعلنا منسكاً) ذكر اسمه تعالى على المناسك ومعلوم أن الذكر إنما يكون ذكراً عند مواطاة القلب للسان وذكر القلب أشعاراً بالتعظيم جاء قوله تعالى (فله اسْلُؤُوا) مسبباً عنه تسبباً حسناً . واعتراض بقوله تعالى : (فاللهكم إله واحد) لأنه يؤكّد الأمر بالاخلاص ويقوى السبب تقوية بالغة ويؤكد أيضاً كون الذكر هو المقصود من شرعية النسك انتهى ، وهو يشعر بأن الفاء الأولى للاعتراض والفاء الثانية للترتيب . ولعل ما ذكر أولاً أظهر ، وأما ما قيل من أن الفاء الأولى للتعليل والمعلل محذوف والمعنى إنما اختلفت التكالييف باختلاف الأزمنة والأشخاص لاختلاف المصالح لا تعدد الإله فان اللهكم إله واحد فما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى الجليل كما لا يخفى ، وإنما قيل : (إله واحد) ولم يقل واحداً أن المراد بيان أنه تعالى واحد في ذاته كما أنه واحد في إلهيته ، وتقديم الجار على الأمر للقصر ، والمراد اخلاصاً له تعالى الذكر خاصة واجعلوه

لوجه سالم خالصاً لا تشوبه باشرارك ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمخبتون المطمئنون كما روى عن مجاهد أو المتواضعون كما روى عن الضحاك . وقال عمرو بن أوس : هم الذين لا يظلمون الناس وإذا ظلموا لم ينتصروا . وقال سفيان : هم الراضون بقضاء الله تعالى . وقال الكلبي : هم المجتهدون في العبادة ، وهو من الأخبات وأصله كما قال الراغب : نزول الخبت وهو المطمئن من الأرض ، ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا من حيث أن نزول الخبت مناسب للحاج ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ﴾ أي خافت ﴿قُلُوبُهُمْ﴾

منه عز وجل لا شراق أشعة الجلال عليها ﴿وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ﴾ من مشاق التكالييف ومؤثرات النوائب كالأمراض والمحن والغربة عن الأوطان ولا يخفى حسن موقع ذلك هنا أيضاً ، والظاهر أن الصبر على المكاره مطلقاً مدوح . وقال الرازي : يجب الصبر على ما كان من قبل الله تعالى ، وأما على ما يكون من قبل الظلمة فغير

واجب بل يجب دفعه على من يمكنه ذلك ولو بالقتال انتهى وفيه نظر ﴿وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ﴾ في أوقاتها ، ولعل ذكر ذلك هنا لأن السفر مظنة التقصير في إقامة الصلاة . وقرأ الحسن . وابن أبي إسحق . وأبو عمرو في رواية (الصلاة) بالنصب على المفعولية لمقیمی وحذفت النون منه تخفيفاً كما في بيت الكتاب :

الحافظ عورة العشيرة لا تأتيهم من ورائهم نطف (١)

بنصب عورة ونظير ذلك قوله :

وَقَوْلُهُ : **إِنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفُلْجٍ دِمَاؤُهُمْ هُمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ مَالِكِ ابْنِي كَلِيبُ إِنَّ عَمِّي الَّذِي قَتَلَ الْمُلُوكَ وَفَكَكَ الْأَغْلَالَ**

وقرأ ابن مسعود . والأعمش (والمقيم الصلاة) باثبات النون ونصب الصلاة على الأصل ، وقرأ الضحاك (والمقيم الصلاة) بالافراد والاضافة (**وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٣٥**) في وجوه الخير ومن ذلك إهداء الهدايا التي يغالون فيها (**وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ**) أى من أعلام دينه التي شرعها الله تعالى ، والبدن جمع بدنة وهي كما قال الجوهري . ناقة أو بقرة تنحر بمكة . وفي القاموس هي من الأبل والبقر كالاضحية من الغنم . بدى إلى مكة وتطلق على الذكر والأنثى وسميت بذلك لعظم بدنها لأنهم كانوا يسمنونها ثم يهدونها ، وكونها من النوعين قول معظم أئمة اللغة وهو مذهب الحنفية فلو نذر نحر بدنة يجرئه نحر بقرة عندهم وهو قول عطاء . وسعيد بن المسيب ، وأخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لا تعلم البدن إلا من الأبل والبقر *

وفي صحيح مسلم عن جابر رضى الله تعالى عنه كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال : وهل هي إلا من البدن ، وقال صاحب البارع من اللغويين : إنها لا تطلق على ما يكون من البقر ، وروى ذلك عن مجاهد . والحسن وهو مذهب الشافعية فلا يجزى عندهم من نذر نحر بدنة نحر بقرة ، وأيد بما رواه أبو داود عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : **«البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة»** فان العطف يقتضى المغايرة وفيما يأتى آخره تأييد لذلك أيضا ، والظاهر أن استعمال البدنة فيما يكون من الأبل أكثر وإن كان أمر الاجزاء متحدا *

ولعل مراد جابر بقوله في البقرة وهل هي إلا من البدن أن حكمها حكمها وإلا فيبعد جهل السائل بالممدلول اللغوى ليرد عليه بذلك ، ويمكن أن يقال فيماروى عن ابن عمر : أن مراده بالبدن فيه البدن الشرعية ، ولعله إذا قيل باشتراكها بين ما يكون من النوعين يحكم العرف أو نحوه في التعيين فيما إذا نذر الشخص بدنة ويشير إلى ذلك ما أخرجه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن يعقوب الرياحى عن أبيه قال : أوصى إلى رجل وأوصى ببدنة فأثبت ابن عباس فقلت له : إن رجلا أوصى إلى وأوصى ببدنة فهل تجزى عنى بقرة ؟ قال : نعم ثم قال : ممن صاحبكم ؟ فقلت : من رياح قال : ومتى اقضى بنور رياح البقر إلى الأبل وهم صاحبكم إنما البقر لأسد . وعبد القيس فتدبر *

وقرأ الحسن . وابن أبي اسحق . وشيبة . وعيسى (البدن) بضم الباء والدال ، قيل وهو الأصل كخشب وخشبة واسكان الدال تخفيف منه ، ورويت هذه القراءة عن نافع . وأبي جعفر *

وقرأ ابن أبي اسحق أيضا بضم الباء والدال وتشديد النون فاحتمل أن يكون اسما مفردا بنى على فعل كعتل واحتمل أن يكون التشديد من التضعيف الجائز في الوقف وأجرى الوصل مجرى الوقف ، والجمهور على نصب (البدن) على الاشتغال أى وجعلنا البدن جعلناها ، وقرئ بالرفع على الابتداء ، وقوله تعالى (لَكُمْ) ظرف متعلق بالجعل ، و(من شعائر الله) في موضع المفعول الثانى له ، وقوله تعالى (لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ) أى نفع في الدنيا وأجر في الآخرة كما روى عن ابن عباس . وعن السدى الاختصار على الأجر جملة مستأنفة مقررة لما قبلها *

(**فَازْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا**) بأن تقولوا عند ذبحها بسم الله والله أكبر اللهم منك ولك . وقد أخرج ذلك

جماعة عن ابن عباس ، وفي البحر بان يقول : عند النحر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر اللهم منك وإليك .
 ﴿صَوَافٍ﴾ أى قائمات قد صففن أيدين وأرجلهن فهو جمع صافقة ومفعوله مقدر . وقرأ ابن عباس ، وابن عمر
 وابن مسعود . والباقر . ومجاهد . وقتادة . وعطاء . والكبي . والأعمش بخلاف عنه (صوافن) بالنون جمع
 صافنة وهو إما من صفن الرجل إذا صف قدميه فيكون بمعنى صواف أو من صفن الفرس إذا قام على ثلاث
 وطرف سنبك الرابعة لأن البدنة عند الذبح تعقل إحدى يديها فتقوم على ثلاث ، وعقلها عند النحر سنة ،
 فقد أخرج البخاري . ومسلم . وغيرهما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه رأى رجلاً قد أناخ بدنته وهو
 ينحرها فقال : أبعثها قياماً مقيدة سنة محمد ﷺ . وإلا كثرون على عقل اليد اليسرى ، فقد أخرج ابن
 أبي شيبة (١) عن ابن سابط رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يعقلون يد البدنة اليسرى
 وينحرونها قائمة على ما بقي من قوائمها . وأخرج عن الحسن قيل له : كيف تنحر البدنة ؟ قال : تعقل يدها
 اليسرى إذا أريد نحرها ، وذهب بعض إلى عقل اليمنى ، فقد أخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن ابن عمر رضي الله
 تعالى عنهما أنه كان ينحرها وهي معقولة يدها اليمنى ، وقيل لافرق بين عقل اليسرى وعقل اليمنى ، فقد
 أخرج ابن أبي شيبة أيضاً عن عطاء قال : اعقل أى اليدين شئت *

وأخرج جماعة عن ابن عمر أنه فسر (صواف) بقائمات معقولة إحدى أيدين فلا فرق في المراد بين صواف
 وصوافن على هذا أصلاً ، لكن روى عن مجاهد أن الصواف على أربع والصوافن على ثلاث . وقرأ أبو موسى
 الأشعري . والحسن . ومجاهد . وزيد بن أسلم . وشقيق . وسليمان التيمي . والأعرج (صوافي) بالياء جمع
 صافية أى خواص لوجه الله عز وجل لا يشرك فيها شيء . كما كانت الجاهلية تشرك ، ونون الياء عمر . وابن عبید
 وهو خلاف الظاهر لأن (صوافي) ممنوع من الصرف لصيغة منتهى الجموع ، وخرج على وجهين ، أحدهما أنه
 وقف عليه بالفتح الاطلاق لأنه منصوب ثم نون تنوين الترنم لا تنوين الصرف بدلاً من الألف ، وثانيهما
 أنه على لغة من يصرف ما لا يصرف لاسيما الجمع المتناهي ولذا قال بعضهم :

والصرف في الجمع أتى كثيراً حتى ادعى قوم به التخييراً

وقرأ الحسن أيضاً (صواف) بالتنوين والتخفيف على لغة من ينصب المنقوص بحركة مقدرة ثم
 يحذف الياء فأصل (صواف) صوافي حذفت الياء لثقل الجمع واكتفى بالكسرة التي قبلها ثم عوض
 عنها التنوين ونحوه * ولو أن واش باليامة داره ودارى بأعلى حضرموت اهتدى ليا
 وقد تبقى الياء ساكنة كما في قوله :

يا بارى القوس برياً لست تحسنها لا تفسدنها وأعط القوس باريها

وعلى ذلك قراءة بعضهم (صوافي) باثبات الياء ساكنة بناء على أنه كما في القراءة المشهورة حال من ضمير
 (عليها) ولو جعل كاقيل بدلاً من الضمير لم يحتج إلى التخيير على لغة شاذة ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا﴾ أى سقطت
 على الأرض وهو كناية عن الموت . وظاهر ذلك مع ما تقدم من الآثار يقتضى أنها تذبح وهي قائمة ، وأيد
 به كون البدن من الإبل دون البقر لأنه لم تنجر عادة بذبحها قائمة وإنما تذبح مضطجعة وقلبا شوهد نحر

الابل وهي مضطجعة ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ ﴾ أى الراضى بما عنده وما يعطى من غير مسئلة ولا تعرض لها ، وعليه حمل قول ليلى :

فمنهم سعيد أخذ بنصيبه ومنهم شقى بالمعيشة قانع

﴿ وَالْمُعْتَرِّ ﴾ أى المعترض للسؤال من اعتره إذا تعرض له ، وتفسيرهما بذلك مروى عن ابن عباس . وجماعة ، وقال محمد بن كعب . ومجاهد . وإبراهيم . والحسن . والكلبى : (القانع) السائل كما فى قول عدى بن زيد : وما خنت ذاعهد وأيت بعده ولم أحرم المضطر إذ جاء قانعا

(والمعتر) المعترض من غير سؤال ، فالقانع قيل على الأول من قنع يقنع كتعب يتعب قنعا إذا رضى بما عنده من غير سؤال ، وعلى الثانى من قنع يقنع كسأل يسأل لفظا ومعنى قنوعا . وعلى ذلك جاء قول الشاعر :

العبد حر إن قنع والحر عبد إن قنع

فاقنع ولا تطمع فما شئ يشين سوى الطمع

فلا يكون (القانع) على هذا من الاضداد لاختلاف الفعلين ، ونص على ذلك الخفاجى حاكما بتوهم من يقول بخلافه . وفى الصحاح نقل القول بأنه من الاضداد عن بعض أهل العلم ولم يتعقبه بشئ . ونقل عنه أيضا أنه يجوز أن يكون السائل سمي قانعا لأنه يرضى بما يعطى قل أو كثر ويقبله ولا يرد فيكون معنى الكلمتين راجعا إلى الرضا ، وإلى كون قنع بالكسر بمعنى رضى وقنع بالفتح بمعنى سأل ذهب الراغب وجعل مصدر الأول قناعة وقنعانا ومصدر الثانى قنوعا . ونقل عن بعضهم أن أصل ذلك من القناع وهو ما يغطى به الرأس فقنع بالكسر لبس القناع ساترا لفقره كقوله : خفى إذا لبس الخفاء وقنع إذا رفع قناعه كاشفا لفقره بالسؤال نحو خفى إذا رفع الخفاء ، وأيد كون القانع بمعنى الراضى بقراءة أبى رجاء (القنع) بوزن الحذر بناء على أنه لم يرد بمعنى السائل بخلاف القانع فإنه ورد بالمعنيين والأصل توافق القراءات ، وعن مجاهد (القانع) الجار وإن كان غنيا وأخرج ابن أبى شيبة عنه وعن ابن جبير أن القانع أهل مكة والمعتز سائر الناس ، وقيل : المعتز الصديق الزائر ، والذي اختاره من هذه الأقوال أولها .

وقرأ الحسن (والمعتز) اسم فاعل من اعترى وهو واعتر بمعنى . وقرأ عمرو . واسماعيل كما نقل ابن خالويه (المعتز) بكسر الراء بدون ياء ، وروى ذلك المقرئ عن ابن عباس ، وجاء ذلك أيضا عن أبى رجاء وحذفت الياء تخفيفا منه واستغناء بالكسرة عنها . واستدل بالآية على أن الهدى يقسم اثلاثا تلك لصاحبه وتلك للقانع وتلك للمعتز وروى ذلك عن ابن مسعود ، وقال محمد بن جعفر رضى الله تعالى عنهما بقسمته اثلاثا أيضا إلا أنه قال : أطعم القانع والمعتز ثلثا والبائس الفقير ثلثا وأعلى ثلثا وفى القلب من صحته شئ .

وقال ابن المسيب : ليس لصاحب الهدى منه إلا الربع وكأنه عد القانع والمعتز والبائس الفقير ثلاثة وهو كما ترى ، قال ابن عطية : وهذا كله على جهة الاستحسان لا الفرض ، وكأنه أراد بالاستحسان الندب فيكون قد حمل كلا الأمرين فى الآية على الندب .

وفى التيسير أمر (كلوا) الاباحة ولو لم يأكل جاز وأمر (أطعموا) للندب ولو صرفه كله لنفسه لم يضمن شيئا ، وهذا فى كل هدى نسك ليس بكفارة وكذا الإضحية ، وأما الكفارة فعليه التصديق بجميعها فما أكله

أو أهده لغنى ضمنه . وفي الهداية يستحب له أن يأكل من هدى التطوع والمتعة والقران وكذا يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا وهو قول بنحو ما يقتضيه كلام ابن عطية في كلا الأمرين . وأباح مالك الأكل من الهدى الواجب الأجزاء الصيد والأذى والنذر ، وأباحه أحمد الأمن جزاء الصيد والنذر ، وعند الحسن الأكل من جميع ذلك مباح وتحقيق ذلك في كتب الفقه (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك التسخير البديع المفهوم من قوله تعالى (صَوَافِ) (سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ) مع كمال عظمها ونهاية قوتها فلا تستعصى عليكم حتى إنكم تأخذونها منقاداً فتعقلونها وتحبسونها صافة قوائمها ثم تطعنون في لباتها ولولا تسخير الله تعالى لم تطوق ولم تكن بأعجز من بعض الوحوش التي هي أصغر منها جرماً وأقل قوة وكفى ما يتأبد من الأبل شاهداً وعبرة .

وقال ابن عطية : كما أمرناكم فيها بهذا كله سخرناها لكم ولا يخفى بعده (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٣٦) أى لتشكروا انعامنا عليكم بالتقرب والاخلاص (لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا) أى لن يصيب رضا الله تعالى اللحوم المتصدق بها ولا الدماء المهرقة بالنحر من حيث أنها لحوم ودماء (وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ) ولكن يصيبه ما يصحب ذلك من تقوى قلوبكم التي تدعوكم إلى تعظيمه تعالى والتقرب له سبحانه والاخلاص له عز وجله . وقال مجاهد : أراد المسلمون أن يفعلوا فعل المشركين من الذبح وتشریح اللحم ونصبه حول الكعبة ونضحها بالدماء تعظيماً لها وتقرباً إليه تعالى فنزلت هذه الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس . وغيره . وقرأ يعقوب . وجماعة (ان تنال . ولكن تناله) بالتاء . وقرأ أبو جعفر الأول بالتاء والثاني بالياء آخر الحروف ، وعن يحيى ابن يعمر . والجمهور أنهما قرأا بعكس ذلك . وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (لن ينال . ولكن يناله) بالبناء لما يسم فاعله في الموضعين (ولحومها ولا دماءها) بالنصب (كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ) كرره سبحانه تذكيراً للنعمة وتعليلاً له بقوله تعالى : (لَتُكَبِّرُوا اللَّهَ) أى لتعرفوا عظمته تعالى باقتداره على ما لا يقدر عليه غيره عز وجل فتوحدوه بالكبرياء ، وقيل : أى لتقولوا الله أكبر عند الأكل أو الذبح (عَلَى مَا هَدَاكُمْ) أى على هدايته وإرشاده إياكم إلى طريق تسخيرها وكيفية التقرب بها ، فإما صدرية ، وجوز أن تكون موصوفة وأن تكون موصولة والعائد محذوف ، ولا بد أن يعتبر منصوباً عند من يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جربه الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً ، و(على) متعلقة بتكبروا لتضمنه معنى الشكر أو الحمد كأنه قيل : لتكبروه تعالى شاكرين أو حامدين على ما هداكم ، وقال بعضهم : على بمعنى اللام التعليلية ولا حاجة إلى اعتبار التضمنين ، ويؤيد ذلك قول الداعي على الصفا : الله أكبر على ما هدانا والحمد لله تعالى على ما أولانا ، ولا يخفى أن لعدم اعتبار التضمنين هنا وجهها ليس فيما نحن فيه فافهم (وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ٣٧) أى المخلصين في كل ما يأتون ويذرون في أمور دينهم . وعن ابن عباس هم الموحدون .

(ومن باب الإشارة في الآيات) (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ) بالأعراض عن السوى وطالب الجزاء (إن زلزلة الساعة) وهي مبادئ القيامة الكبرى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة) وهي مواد الأشياء فان لكل شيء مادة ملكوتية ترضع رضيعها من الملك وتربيته في مهد الاستعداد (وتضع كل ذات حمل) وهي الهياوات

(حملها) وهي الصور يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (وترى الناس سكارى) الحيرة (وما هم بسكارى) المحبة، قيل سكر الاعداء من رؤية القهريات وسكر الموافقين من رؤية بدائع الافعال. وسكر المرئيين من لمعان الانوار وسكر المحبين من كشف الأسرار وسكر المشتاقين من ظهور سنى الصفات. وسكر العاشقين من مكاشفة الذات. وسكر المقربين من الهيبة والجلال. وسكر العارفين من الدخول في حجال الوصال وسكر المرحدين من استغراقهم في بحار الأولوية وسكر الانبياء والمرسلين عليهم السلام من اطلاعهم على اسرار الازلية :

ألم بناساق يحل عن الوصف وفي طرفه خمر وخمر على الكف
فاسكر أصحابي بخمرة كفه وأسكرني والله من خمرة الطرف

(ومن الناس من يعبد الله على حرف) الآية يدخل فيه من يعبد الله تعالى طمعا في الكرامات ومحمدة الخلق ونيل دنياهم فان رأى شيئا من ذلك سكن إلى العبادة وإن لم ير تركها وتهاون فيها (خسر الدنيا) بفقدان الجاه والقبول والافتضاح عند الخالق (والآخرة) ببقائه في الحجاب عن مشاهدة الحق واحتراقه بنار البعد (من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء) الآية فيه إشارة إلى حسن مقام التسليم والرضا بما فعل الحكيم جل جلاله (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) فيه من تعظيم أمر الكعبة ما فيه، وقد جعلها الله تعالى مثالا لعرشه وجعل الطائفين بها من البشر كالملائكة الحافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن تسبيح البشر وثناءهم عليه عز وجل بكلمات إلهية قرآنية فيكونون من حيث تسبيحهم وثناؤهم بتلك الكلمات من حيث أنها كلماته تعالى نوابا عنه عز وجل في ذلك ويكون أهل القرآن وهم كما في الحديث أهل الله تعالى وخاصة، وللحكمة أيضا امتياز على العرش وسائر البيوت الأربعة عشر لأم ما نقل إلينا أنه في العرش ولا في غيره من تلك البيوت وهو الحجر الأسود الذي جاء في الخبر أنه يمين الله عز وجل ثم إنه تعالى جعل لبيته أربعة أركان لسر إلهي وهي في الحقيقة ثلاثة لأنه شكل مكعب الركن الذي يلي الحجر كالحجر في الصورة مكعب الشكل ولذلك سمي الكعبة تشبيها بالمكعب، ولما جعل الله تعالى له بيتا في العالم الكبير جعل نظيره في العالم الصغير وهو قلب المؤمن، وقد ذكرنا أنه أشرف من هذا البيت « ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » وجعل الخواطر التي تمر عليه كالطائفين وفيها مثلهم المحمود والمذموم، وجعل محل الخواطر فيه كالأركان التي للبيت فمحل الخاطر الإلهي كركن الحجر ومحل الخاطر الملائكي كالركن اليماني ومحل الخاطر النفساني كالركن الذي في الحجر لا غير وليس للخاطر الشيطاني فيه محل، وعلى هذا قلوب الأنبياء عليهم السلام، وقد يقال : محل الخاطر النفساني كالركن الشمالي ومحل الخاطر الشيطاني كالركن العراقي، وإنما جعل ذلك للركن العراقي لأن الشارع شرع أن يقال عنده : أعوذ بالله تعالى من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق، وعلى هذا قلوب المؤمنين ماعدا الأنبياء عليهم السلام، وأودع سبحانه فيه كنزا أراد صلى الله تعالى عليه وسلم أن يخرج به فلم يفعل لمصلحة رآها، وكذا أراد عمر فامتنع اقتداء برسول الله ﷺ. وكذلك أودع جل وعلا في قلب الكامل كنز العلم به عز وجل .

وارتفاع البيت على ما مر سبعة وعشرون ذراعا ورابع ذراع . وقال بعضهم : ثمانية وعشرون ذراعا،

وعليه يكون ذلك نظير منازل القلب التي تقطعها كواكب الايمان السيارة لاظهار حوادث تجرى في النفس كما تقطع السيارة منازلها في الفلك لاظهار الحوادث في العالم العنصري إلى غير ذلك مما لا يعرفه إلا أهل الكشف (لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق) أى إلى ما يليه فان النحر بمنى وجعلت محلا للقرايين على ما ذكر الشيخ الأكبر محيى الدين قدس سره لأنها من بلوغ الآمنية ومن بلغ المنى المشروع فقد بلغ الغاية . وفي نحر القرايين اتلاف أرواح عن تدبير أجسام حيوانية لتتغذى بها أجسام انسانية فتتظر أرواحها اليها في حال تفريقها فتدبرها انسانية بعد ما كانت تدبرها ابلا أو بقرأ ، وهذه مسئلة دقيقة لم يفتن لها إلا من نور الله تعالى بصيرته من أهل الله تعالى انتهى . وتعقله مفوض إلى أهله فاجهد أن تكون منهم * (وبشر المختبين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) حسبما يحصل لهم من التجلى عند ذلك ، وقد يحصل من الذكر طمأنينة القلب لاقتضاء التجلى إذ ذاك ذلك ، وذكر بعضهم أن لكل اسم تجليا خاصا فاذا ذكر الله تعالى حصل حسب الاستعداد ومن ههنا يحصل تارة وجل وتارة طمأنينة ، و (إذا) لا تقتضى الكلية بل كثيرا ما يؤتى بها في الشرطية الجزئية ، وقيل العارف متى سمع الذكر من غيره تعالى وجل قلبه ومتى سمعه منه عز وجل اطمأن . ويفهم من ظاهر كلامهم أن السامع للذكر إما وجل أو مطمئن ولم يصرح بقسم آخر فان كان فالباقي على حاله قبل السماع ، وأكثر مشايخ زماننا يرقصون عند سماع الذكر فما أدري أينشأ رقصهم عن وجل منه تعالى أم عن طمأنينة ؟ وسيظهر ذلك يوم تبلى السرائر وتظهر الضمائر (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف) قد تقدم لك أنهم ينحرون البدن معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها ، وذكروا في سر ذلك أنه لما كان نحرها قرينة أراد ﷺ المناسبة في صفة نحرها في الوترية فأقامها على ثلاث قوائم لأن الله تعالى وتر يحب الوتر والثلاثة أول الافراد فلها أول المراتب في ذلك والأولية وترية أيضا ، وجعلها قائمة لأن القيومية مثل الوترية صفة إلهية فيذكر الذى ينحرها مشاهدة القائم على كل نفس بما كسبت ، وقد صح أن المناسك إنما شرعت لأقامة ذكر الله تعالى ، وشفع الرجلين لقوله تعالى (والتفت الساق بالساق) وهو اجتماع أمر الدنيا بالآخرة ، وأفرد اليمين من يدا البدن حتى لا تعتمد إلا على وتر له الاقتدار . وكان العقل في اليد اليسرى لأنها خلية عن القوة التي لليمنى والقيام لا يكون إلا عن قوة وقد أخرج مسلم عن ابن عباس أنه قال : « صلى رسول الله ﷺ الظهر بذي الحليفة ثم دعا بناقته فاشعرها في صفحة سنامها الأيمن وسلت عنها الدم وقلدها نعلين ثم ركب راحلته » الحديث *

والسر في كون هديه عليه الصلاة والسلام من الابل مع أنه جاء فيها أنها شياطين ولذا كرهت الصلاة في معانها الإشارة إلى أن مقامه عليه الصلاة والسلام رد البعداء من الله تعالى إلى حال التقريب . وفي إشعارها في سنامها الذى هو أرفع ما فيها إشعار منه صلى الله تعالى عليه وسلم بأنه عليه الصلاة والسلام أتى عليهم من صفة الكبرياء الذى كانوا عليه في نفوسهم فليجتنبوها فان الدار الآخرة إنما جعلت للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا ، ووقع الإشعار في الصفحة اليمنى لأن اليمين محل الاقتدار والقوة ، والصفحة من الصفح ففي ذلك إشعار بأن الله تعالى يصفح عن هذه صفته إذا طلب القرب من الله تعالى وزال عن كبريائه الذى أوجب له البعد ، وجعل عليه الصلاة والسلام الدلالة على إزالة الكبرياء في شيطنة البدن في تعليق النعال في رقابها إذ لا يصفح بالنعال إلا أهل الهون والمذلة ومن كان بهذه المثابة فما بقى فيه كبرياء تشهد ، وعلق

النعال بقلائد العهن ليتذكر بذلك ما أراد الله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، وقد ذكروا لجميع أفعال الحج أسراراً من هذا القبيل ، وعندى أن أكثرها تعبدية وأن أكثر ما ذكره من قبيل الشعور والله تعالى الموفق للسداد .
 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ كلام مستأنف مسوق لتوطئ قلوب المؤمنين ببيان أن الله تعالى ناصرهم على أعدائهم بحيث لا يقدرّون على صدمهم عن الحج وذكر أن ذلك متصل بقوله تعالى : (إن الذين كفروا ويصدون) وإن ما وقع في البين من ذكر الشعائر مستطرد لما زيد تهجين فعلهم وتقييهم لازدياد قبح الصد بازياد تعظيم ما صد عنه ، وتصديره بكلمة التحقيق لإبراز الاعتناء التام بمضمونه ، وصيغة المفاعلة إما للبالغة أو للدلالة على تكرار الدفع فإنها قد تتجرد عن وقوع الفعل المتكرر من الجانبين فيبقى تكرره كالممارسة أى إن الله تعالى يبالغ في دفع غائلة المشركين وضررهم الذى من جملة الصد عن سبيل الله تعالى والمسجد الحرام مبالغة من يغالب فيه أو يدفعها عنهم مرة بعد أخرى حسبما يتجدد منهم القصد إلى الأضرار بهم كافي قوله تعالى : (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله) •

وقرأ أبو عمرو . وابن كثير « يدفع » والمفعول محذوف كما أشير إليه ، وفي البحر أنه لم يذكر ما يدفعه سبحانه عنهم لئلا يكون أفخم وأعظم وأعم ، وأنت تعلم أن المقام لا يقتضى العموم بل هو غير صحيح •
 وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ۝ ٣٨ ﴾ تعليل لما فى ضمن الوعد الكريم من الوعيد للمشركين وإيدان بأن دفعهم بطريق القهر والحزى . وقيل : تعليل للدفاع عن المؤمنين ببغض المدفوعين على وجه يتضمن أن العلة فى ذلك الخيانة والكفر ، وأوثر (لا يحب) على ببغض تنبيهها على مكان التعريض وأن المؤمنين هم أحباء الله تعالى ، ولعل الأول أولى لايهام هذا أن الآية من قبيل قولك : إنى أدفع زيدا عن عمرو لبغضى زيدا وإيس فى ذلك كثير عناية بعمرو أى أن الله تعالى ببغض كل خوان فى أماناته تعالى وهى أوامره تعالى شأنه ونواهيه أو فى جميع الأمانات التى هى معظمها كفور لنعمه عز وجل ، وصيغة المبالغة فيهما لبيان أن المشركين كذلك لا للتقييد المشعر بمحبة الخائن والكافر أو لأن خيانة أمانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين بل هما أمران عظيمان أو لكثرة ما خانوا فيه من الأمانات وما كفروا به من النعم أو للبالغة فى نفي المحبة على اعتبار النفي أولاً وإيراد معنى المبالغة ثانياً كما قيل فى قوله تعالى : (وما ربك بظلام للعبيد) وقد علمت ما فيه •
 وأياما كان فالمراد نفي الحب عن كل فرد فرد من الخونة الكفرة ﴿ أَذْنٌ ﴾ أى رخص ، وقرأ ابن عباس

وابن كثير . وابن عامر . وحمزة والكسائي (أذن) بالبناء للفاعل أى أذن الله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ ﴾ أى يقاتلهم المشركون والمأذون فيه القتال وهو فى قوة المذكور لدلالة المذكور عليه دلالة نيرة •

وقرأ أبو عمرو . وأبو بكر . ويعقوب « يقاتلون » على صيغة المبني للفاعل أى يريدون أن يقاتلوا المشركين فى المستقبل ويحرصون عليه فدلالته على المحذوف أنور ﴿ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ﴾ أى بسبب أنهم ظلموا . والمراد بالموصول أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الذين فى مكة فقد نقل الواحدى . وغيره أن المشركين كانوا يؤذونهم وكانوا يأتون النبي عليه الصلاة والسلام بين مضروب ومشجوج ويتظلمون إليه صلوات الله تعالى

وسلامه عليه فيقول لهم: اصبروا فاني لم أومر بالقتال حتى هاجر فانزلت هذه الآية وهي أول آية نزلت في القتال بعد ما نهى عنه في نيف وسبعين آية على ما روى الحاكم في المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأخرجه عبد الرزاق . وابن المنذر عن الزهري .

وأخرج ابن جرير عن أبي العالية أن أول آية نزلت فيه (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ، وفي الاكليل للحاكم أن أول آية نزلت في ذلك (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) ، وروى البيهقي في الدلائل . وجماعة أنها نزلت في أناس مؤمنين خرجوا مهاجرين من مكة إلى المدينة فاتبعهم كفار قريش فأذن الله تعالى لهم في قتالهم وعدم التصريح بالظالم لمزيد السخط تحاشيا عن ذكره .

﴿وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩﴾ وعد لهم بالنصر وتأكيده لما مر من العدة وتصريح بأن المراد به ليس مجرد تخليصهم من أيدي المشركين بل تغليبهم وإظهارهم عليهم ، وقد أخرج الكلام على سنن الكبرياء فان الرزمة والابتسامة من الملك الكبير كافية في تيقن الفوز بالمطلوب وقد تأكيدها بليغاً زيادة في توطئ نفوس المؤمنين ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ في حيز الجرح على أنه صفة للوصول قبل أويان له أو بدل منه أو في محل النصب على المدح أو في محل الرفع باضمار مبتدأ ، والجملة مرفوعة على المدح ، والمراد الذين أخرجهم المشركون من مكة ﴿بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ متعلق بالاخراج أي أخرجوا بغير ما يوجب اخراجهم .

وجوز أن يكون صفة مصدر محذوف أي أخرجوا اخراجاً كانتا بهذه الصفة ، واختار الطبرسي كونه في موضع الحال أي كائنين بغير حق مترتب عليهم يوجب اخراجهم ، وقوله تعالى ﴿إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ﴾ استثناء متصل من (حق) وأن وما بعدها في تأويل مصدر بدل منه لما في غير من معنى النفي ، وحاصل المعنى لا موجب لاخراجهم إلا التوحيد وهو إذا أريد بالموجب الموجب النفس الأمرى على حد قول النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين فلول من قراع الكتائب

وجوز أن يكون الابدال من غير وفي أخرجوا معنى النفي أي لم يقرأوا في ديارهم إلا بأن يقولوا الخ وهو وهو كما ترى ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً وأوجبه أبو حيان أي ولكن أخرجوا بقولهم ربنا الله ، وأوجب نصب ما بعد إلا كما أوجبوه في قولهم: ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضر ، ورد كونه متصلاً وكون ما بعد إلا بدلاً من (حق) بما هو أشبه شيء بالمغالطة ، ويفهم من كلامه جواز أن تكون إلا بمعنى سوى صفة لحق أي أخرجوا بغير حق سوى التوحيد ، وحاصله أخرجوا بكونهم موحدين .

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ لِبَعْضٍ هُدًى مِّنْ صَوَامِعٍ وَبَيْعٍ﴾ تحريض على القتال المأذون فيه بإفادة أنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية لينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتصح المتعبدات من الهدم فكأنه لما قيل (أذن للذين يقاتلون) الخ قيل فليقاتل المؤمنون فلولاً القتال وتسليط الله تعالى المؤمنين على المشركين في كل عصر وزمان لهدمت متعبداتهم ولذهبوا شذر منذر ، وقيل: المعنى لولا دفع الله بعض الناس ببعض بتسليط مؤمنى هذه الأمة على كفارها لهدمت المتعبدات المذكورة إلا أنه تعالى سلط المؤمنين على الكافرين فبقيت هذه المتعبدات بعضها للمؤمنين وبعضها لمن في حمايتهم من أهل الذمة وليس بذاك ، وقال مجاهد : أي لولا دفع

ظلم قوم بشهادة العدول ونحو ذلك لهدمت الخ .

وقال قوم : أى لولا دفع ظلم الظلمة بعدل الولاة ، وقالت فرقة : أى لولا دفع العذاب عن الاشرار بدعاء الاخيار ، وقال قطرب : أى لولا الدفع بالقصاص عن النفوس . وقيل بالنبيين عليهم السلام عن المؤمنين والكل بما لا يقتضيه المقام ولا ترتضيه ذوو الافهام . والصوامع جمع صومعة بوزن فعولة وهى بناء مرتفع حديد الاعلى والاصمغ من الرجال الحديد القول ، وقال الراغب : هى كل بناء متصمغ الرأس أى متلاصقه والاصمغ اللاصقة اذنه برأسه وهو قريب من قريب ، وكانت قبل الاسلام كما قال قتادة مختصة برهبان النصارى وبعباد الصابئة ثم استعملت فى مئذنة المسلمين ، والمراد بها هنا متعبد الرهبان عند أبى العالية ومتعبد الصابئة عند قتادة ولا يخفى أنه لا ينبغى إرادة ذلك حيث لم تكن الصابئة ذات ملة حقة فى وقت من الاوقات ، والبيع واحدها بيعة بوزن فعلة وهى مصلى النصارى ولا تختص برهبانهم كالصومعة ، قال الراغب : فان يكن ذلك عربيا فى الاصل فوجه التسمية به لما قال سبحانه (إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم) الآية ، وقيل هى كنيسة اليهود .

وقرأ أهل المدينة . ويعقوب (ولولا دفاع) بالالف . وقرأ الحرميان . وأيوب . وقتادة . وطلحة . وزائدة عن الاعمش . والزعفرانى (لهدت) بالتخفيف ، والتضعيف باعتبار كثرة المواضع .

(وَصَلَوَاتٌ) جمع صلاة وهى كنيسة اليهود ، وقيل : معبد للنصارى دون البيعة والاول أشهر ، وسميت الكنيسة بذلك لأنها يصلى فيها فهى مجاز من تسمية المحل باسم الحال ، وقيل : هى بمعناها الحقيقى وهدمت بمعنى عطلت أو فى الكلام مضاف مقدر وايس بذاك ، وقيل : (صلوات) معرب صلواتا بالثاء المثلثة والقصر ومعناها بالعبرانية المصلى . وروى عن أبى رجاء . والجحدري . وأبى العالية . ومجاهد أنهم قرأوا بذلك . والظاهر أنه على هذا القول اسم جنس لا علم قبل التعريب وبعده لكن ما رواه هرون عن أبى عمرو من عدم تنوينه ومنع صرفه للعلمية والعجمة يقتضى أنه علم جنس إذ كونه اسم موضع بعينه كما قيل بعيد فعليه كان ينبغى منع صرفه على القراءة المشهورة فلذا قيل إنه صرف لمشابهته للجمع لفظا فيكون كعرفات ، والظاهر أنه نكراد جعل عاما للمعرب ، وأما القول بأن القائل به لا ينونه فتكاف قاله الخفاجى .

وقرأ جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما (صلوات) بضم الصاد واللام ، وحكى عنه ابن خالويه بكسر الصاد وسكون اللام وحكى عن الجحدري ، وحكى عنه أيضا (صلوات) بضم الصاد وفتح اللام وحكى عن السكبي ، وقرأ أبو العالية فى رواية (صلوات) بفتح الصاد وسكون اللام ، وقرأ الحجاج بن يوسف (صلوات) بضم الصاد واللام من غير ألف وحكى عن الجحدري أيضا ، وقرأ مجاهد (صلواتا) بضميتين وتاء مثناة بعدها ألف ، وقرأ الضحاك . والسكبي (صلوات) بضميتين من غير ألف وباء مثناة ، وقرأ عكرمة (صلواتا) بكسر الصاد واسكان اللام وواو مكسورة بعدها ياء بعدها ثاء مثناة بعدها ألف ، وحكى عن الجحدري أيضا (صلوات) بضم الصاد وسكون اللام وواو مفتوحة بعدها ألف بعدها ثاء مثناة ، وحكى عن مجاهد أنه قرأ كذلك إلا أنه بكسر الصاد ، وحكى ابن خالويه وابن عطية عن الحجاج والجحدري (صلوب) بضميتين وباء موحدة على أنه جمع صليب كظريف وظروف وجمع فعيل على فعول شاذ فهذه عدة قراآت قلما يوجد مثلها فى كلمة واحدة (وَمَسَاجِدُ) جمع مسجد وهو معبد معروف للمسلمين ، وخص بهذا الاسم اعتناء بشأنه من حيث ان السجود أقرب ما يكون العبد

فيه إلى ربه عز وجل ، وقيل : لاختصاص السجود في الصلاة بالمسلمين ، ورد بقوله تعالى (يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي) مع الراكعين وحمل السجود فيها على المعنى اللغوي بعيد ، وقال ابن عطية : الاسماء المذكورة تشترك الاسم في مسمياتها الا البيعة فانها مختصة بالنصارى في عرف كل لغة ، والا كثرون على أن الصوامع للربان والبيع للنصارى والصلوات لليهود والمساجد للمسلمين .

ولعل تأخير ذكرها مع أن الظاهر تقديمها لشرفها لأن الترتيب الوجودي كذلك أو لتقع في جوار مدح أهلها أو للتباعد من قرب التهديم ، ولعل تأخير (صلوات) عن (بيع) مع مخالفة الترتيب الوجودي له للمناسبة بينها وبين المساجد كذا قيل ، وقيل إنما جرى بهذه المتعبدات على هذا النسق للانتقال من شريف إلى أشرف فان البيع أشرف من الصوامع لكثرة العباد فيها فانها معبد للربان وغيرهم والصوامع معبد للربان فقط وكنائس اليهود أشرف من البيع لأن حدوثها أقدم وزمان العبادة فيها أطول ، والمساجد أشرف من الجميع لأن الله تعالى قد عبد فيها بما لم يعبد به في غيرها .

ولعل المراد من قوله تعالى (لهدمت) الخ المبالغة في ظهور الفساد ووقوع الاختلال في أمر العباد لولا تسليط الله تعالى المحققين على المبطلين لا مجرد تهديم متعبدات للميلين ﴿ يَذْكُرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ في موضع الصفة لمساجد ، وقال الضحاك : ومقاتل . والكلي : في موضع الصفة للجميع واستظهره أبو حيان ، وكون كون بيان ذكر الله عز وجل في الصوامع والبيع والكنائس بعد انتساخ شرعيتها بما لا يقتضية المقام ليس بشيء لأن الانتساخ لا ينافي بقاءها ببركة ذكر الله تعالى فيها مع أن معنى الآية عام لما قبل الانتساخ كما مر .

﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ﴾ وبالله أي لينصرن الله تعالى من ينصر دينه أو من ينصر أوليائه ولقد أنجز الله تعالى وعده حيث سلط المهاجرين والانصار على صناديد العرب وأكسرة العجم وقيصرة الروم وأورثهم أرضهم وديارهم ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ ﴾ على كل ما يريد من مراداته التي من جملتها نصرهم ﴿ عَزِيزٌ ﴾ لا يمانعه شيء ولا يذافعه ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ وصف للذين أخرجوا مقطوع أو غير مقطوع . وجوز أن يكون بدلا ، والتمكين السلطنة ونفاذ الأمر ، والمراد بالأرض جنسها ، وقيل مكة ، والمراد بالصلاة المكتوبة وبالزكاة الزكاة المفروضة وبالمعروف التوحيد وبالمُنْكَر الشرك على ما روى عن زيد بن أسلم .

ولعل الأولى في الأخيرين التعميم ، والوصف بما ذكر كما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه ثناء قبل بلاء يعني أن الله تعالى أثنى عليهم قبل أن يحدثوا من الخير ما أحدثوا قالوا : وفيه دليل على صحة أمر الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم أجمعين وذلك على ما في الكشف لأن الآية مخصوصة بالمهاجرين لأنهم المخرجون بغير حق والممكنون في الأرض منهم الخلفاء دون غيرهم فلزم ثبت الاوصاف الباقية لزم الخلف في المقال تعالى الله سبحانه عنه لدلالته على أن كل ممكن منهم يلزمه التوالي لعموم اللفظ ، ولما كان التمكين واقعاتم الاستدلال دون نظر إلى استدعاء الشرطية الوقوع كالإكلام المقرون بلعل وعسى من العظماء فان لزوم التالى مقتضى اللفظ لا محالة ولما وقع المقدم لزم وقوعه أيضا ، وفي ثبوت التالى ثبوت حقيقة الخلافة البتة وهي واردة على صيغة

الجمع المنافية للتخصيص بعلى وحده رضى الله تعالى عنه، وعن الحسن. وأبى العالية هم أمة محمد ﷺ والاولى على هذا أن يجعل الموصول بدلا من قوله تعالى (من ينصره) كما أعربه الزجاج، وكذا يقال على ما روى عن ابن عباس أنهم المهاجرون والانصار والتابعون، وعلى ما روى عن أبي جميع انهم الولاة.

وانت تعلم أن المقام لا يقتضى الا الاول ((ولله)) خاصة ((عاقبة الامور ١)) فان مرجعها الى حكمه تعالى وتقديره فقط، وفيه تأكيد للوعد باعلاء كلمته وإظهار أوليائه ((وإن يكذبوك فقد كذبت قبلكم قوم نوح وعاد وثمود ٢ وقوم ابراهيم وقوم لوط ٣ وأصحاب مدين)) تسلية لرسول الله ﷺ وصيغة المضارع في الشرط مع تحقق التكذيب لما أن المقصود تسليته عليه الصلاة والسلام عما يترتب على التكذيب من الحزن المتوقع أو الإشارة إلى أنه مما لا ينبغي تحقيقه وإلحاق (كذب) تاء التانيث لأن الفاعل وهو (قوم) اسم جمع يجوز تذكيره وتأنيثه ولا حاجة لتأويله بالامة أو القبيلة كما فعل أبو حيان ومن تبعه، وفي اختيار التانيث حط لقدر المكذبين ومفعول كذب محذوف لكمال ظهور المراد.

وجوز أن يكون الفعل منزلا منزلة اللازم أى فعلت التكذيب واستغنى في عاد وثمود عن ذكر القوم لاشتهارهم بهذا الاسم الاخصر والاصل في التعبير العلم فلذا لم يقل قوم صالح وقوم هود ولا علم لغير هؤلاء، ولم يقل وقوم شعيب قيل لأن قومه المكذبين له عليه السلام هم هؤلاء دون أهل الايكة لانهم وان أرسل عليه السلام اليهم فكذبوه أجنيون، وتكذيب هؤلاء أيضا أسبق وأشد، والتخصيص لأن التسليّة للنبي عليه الصلاة والسلام عن تكذيب قومه أى وان يكذبك قومك فاعلم أنك لست باوحدى في ذلك فقد كذبت قبل تكذيب قومك إياك قوم نوح الخ ((وكذب موسى)) المكذب له عليه السلام هم القبط وليسوا قومه بل قومه عليه السلام بنو اسرائيل ولم يكذبوه بأسرهم ومن كذبه منهم تاب إلا اليسير وتكذيب اليسير من القوم كلا تكذيب ألا ترى أن تصديق اليسير من المذكورين قبل عد كلا تصديق ولهذا لم يقل وقوم موسى كما قيل (قوم نوح وقوم ابراهيم) وأما أنه لم يقل والقبط بل أعيد الفعل مبنيًا للمفعول فلا يذان بأن تكذيبهم له عليه الصلاة والسلام في غاية الشناعة ليكون آياته في كمال الوضوح ((فأملت للكافرين)) أى أهملتهم حتى انصرفت حبال آجالهم. والماء لترتيب امهال كل فريق من فرق المكذبين على تكذيب ذلك الفريق لا لترتيب امهال الكل على تكذيب الكل. ووضع الظاهر موضع المضمرة العائد على المكذبين لزمهم بالكفر والتصريح بمكذب موسى عليه السلام حيث لم يذكروا فيما قبل تصريحاً ((ثم أخذتهم)) أى أخذت كل فريق من فريق المكذبين بعد انقضاء مدة املائه وامهاله. والأخذ كناية عن الاهلاك ((فكيف كان نكير ٤)) أى انكارى عليهم بتغيير ما هم عليه من الحياة والنعمة وعمارة البلاد وتبديله لضده فهو مصدر من نكرت عليه إذا فعلت فعلا يردعه بمعنى الانكار كالنذير بمعنى الانذار. وباء الضمير المضاف اليها محذوفة للفاصلة وأثبتها بعض القراء، والاستفهام للتعجب كأنه قيل فما أشد ما كان إنكارى عليهم، وفي الجملة ارباب لقريش، وقوله تعالى ((فكأين من قرية ٥)) منصوب بمضمرة يفسره قوله تعالى ((أهلكناها ٦)) أى فاهلكنا كثيرا من القرى أهلكناها، والجملة بدل من قوله

سبحانه (فكيف كان نكير) او مرفوع على الابتداء وجملة (أهلكناها) خبره أى فكثير من القرى أهلكناها ، واختار هذا أبو حيان قال: الأجود فى اعراب (كآين) أن تكون مبتدأ وكونها منصوبة بفعل مضمر قليل .
وقرأ أبو عمرو . وجماعة (أهلكتها) بناء المتكلم على وفق (فأملت للكافرين) ثم أخذتهم ونسبة الاهلاك إلى القرى مجازية والمراد اهلاك أهلها ، ويجوز أن يكون الكلام بتقدير مضاف ، وقيل : الاهلاك استعارة لعدم الارتفاع بها باهلاك أهلها ، وقوله تعالى ﴿ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ﴾ جملة حالية من مفعول أهلكنا ، وقوله تعالى ﴿ فَهِيَ خَاوِيَةٌ ﴾ عطف على (أهلكناها) فلا محل له من الاعراب أو محله الرفع كالمعطوف عليه ، ويجوز عطفه على جملة (كآين) النخ الاسمية واختاره بعضهم لقضية التشاكل ، والفاء غير مانعة بناء على ترتب الخواء على الاهلاك لانه على نحو زيد أبوك فهو عطوف عليك ، وجوز عطفه على الجملة الحالية ، واعترض بأن خواءها ليس فى حال اهلاك أهلها بل بعده ، وأجيب بأنها حال مقدرة ويصح عطفها على الحال المقارنة أو يقال: هى حال مقارنة أيضا بأن يكون اهلاك الاهل بخوائها عليهم ، ولا يخفى أن كلا الجوابين خلاف الظاهر ، والخواء إما بمعنى السقوط من خوى النجم إذا سقط ، وقوله تعالى ﴿ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ متعلق به ، والمراد بالعروش السقوف ، والمعنى فهى ساقطة حيطانها على سقوفها بأن تعطل بنيانها فنحرت سقوفها ثم تهدمت حيطانها فسقطت فوق السقوف ، واسناد السقوط على العروش اليها لتزيل الحيطان منزلة كل البنيان لكونها عمدة فيه ، وإما بمعنى الخلو من خوت الدار تخوى خواء إذا خلت من أهلها ، ويقال : خوى البطن يخوى خوى إذا خلا من الطعام ، وجعل الراغب أصل معنى الخواء هذا وجعل خوى النجم من ذلك فقال : يقال خوى النجم وأخوى إذا لم يكن منه عند سقوطه مطر تشبها بذلك فقوله تعالى (على عروشها) إما متعلق به أو متعلق بمحذوف وقع حالا ، و (على) بمعنى مع أى فهى خالية مع بقاء عروشها وسلامتها ، ويجوز على تفسير الخواء بالخلو أن يكون (على عروشها) خبرا بعد خبر أى فهى خالية وهى على عروشها أى قائمة مشرفة على عروشها على أن السقوف سقطت إلى الارض وبقيت الحيطان قائمة وهى مشرفة على السقوف الساقطة ، واسناد الاشراف إلى الكل مع كونه حال الحيطان لما مر آنفا ﴿ وَبُثْرٌ مُعْطَلَةٌ ﴾ عطف على (قرية) والبثر من بارت أى حفرت وهى مؤنثة على وزن فعل بمعنى مفعول وقد تذكر على معنى القليب وتجمع على أبار وآبار وأبؤر وأبر وبيار ، وتعطيل الشئ ابطال منافعه أى وكم بثر عامرة فى البوادي تركت لا يسقى منها لهلاك أهلها . وقرأ الجحدري . والحسن . وجماعة (معطلة) بها لتخفيف من أعطله بمعنى عطله .

﴿ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ ٤٥ ﴾ عطف على ما تقدم أيضا أى وكم قصر مرفوع البنيان أو مبنى بالشيد بالكسر أى الجص أخليناه عن ساكنيه كما يشعر به السياق ووصف البثر بمعطلة قليل ، وهذا يؤيد كون معنى (خاوية على عروشها) خالية مع بقاء عروشها ، وفى البحر ينبغى أن يكون (بثر . وقصر) من حيث عطفهما على (قرية) داخلين معها فى حيز الاهلاك مخبرا به عنهما بضرب من التجوز أى وكم بثر معطلة وقصر مشيد أهلكنا أهلها . وزعم بعضهم عطفهما على (عروشها) وليس بشئ ، وظاهر التنكير فيهما عدم إرادة معين منهما ، وعن ابن عباس أن البثر كانت لاهل عدن من اليمن وهى الرس ، وعن كعب الأحبار أن القصر بناه عاد الثانى .

وعن الضحاك . وغيره أن القصر على قلة جبل بحضرموت والبئر بسفحه وأن صالحا عليه السلام نزل عليها مع أربعة آلاف نفر ممن آمن به ونجاهم الله تعالى من العذاب ، وسميت حضرموت بفتح الراء والميم ويضمان ويبنى ويضاف لأن صالحا عليه السلام (١) حين حضرها مات ، وعند البئر بلدة اسمها حاضورا بناها قوم صالح وأمروا عليها جلهس بن جلاس وأقاموا بها زمانا ثم كفروا وعبدوا صنما وأرسل الله تعالى اليهم حنظلة بن صفوان نبيا فقتلوه في السوق فاهلكهم الله تعالى عن آخرهم وعطل سبحانه بشرهم وقصرهم . وجوز أن يكون إرادة ذلك بطريق التعريض وفيه بعد ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ حث لهم على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين هذا إن كانوا لم يسافروا وإن كانوا سافروا فهو حث على النظر والاعتبار ، وذكر المسير لتوقفه عليه ، وجوز أن يكون الاستفهام للانسكار أو التقرير ، وأياما كان فالعطف على مقدر يقتضيه المقام ، وقوله تعالى : ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ ﴾ منصوب في جواب الاستفهام عند ابن عطية . وفي جواب التقرير عند الحوفي وفي جواب النفي عند بعض ، ومذهب البصريين أن النصب باضمار أن وينسبك منها ومن الفعل مصدر يعطف على مصدر متوهم . ومذهب الكوفيين أنه منصوب على الصرف إذ معنى الكلام الخبر صرفوه عن الجزم على العطف على « يسيروا » وردوه إلى أخى الجزم وهو النصب وهو كما ترى . ومذهب الجرمي أن النصب بالفاء نفسها .

وقرأ مبشر بن عبيد (فيكون) بالياء التحتية ﴿ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ أى يعلمون بها ما يجب أن يعلم من التوحيد فمفعول (يعقلون) محذوف لدلالة المقام عليه ، وكذا يقال في قوله تعالى : ﴿ أَوْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ أى يسمعون بها ما يجب أن يسمع من الوحي أو من أخبار الامم المهلكة ممن يجاورهم من الناس فانهم أعرف منهم بحالهم ﴿ فَأَنَّهُ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ ضمير (فانها) للقصة فهو مفسر بالجملة بعده ، ويجوز في مثله التذكير باعتبار الشأن ، وعلى ذلك قراءة عبد الله (فانه) وحسن التأنيث هنا وقوع ما فيه تأنيث بعده ، وقيل : يجوز أن يكون ضميرا مهما مفسرا بالابصار ، وكان الاصل فانها الابصار لاتعمى على أن جملة (لاتعمى) من الفعل والفاعل المستتر خبر بعد خبر فلما ترك الخبر الأول أقيم الظاهر مقام الضمير لعدم ما يرجع اليه ظاهرا فصار فاعلا مفسرا للضمير . واعترضه أبو حيان بأنه لا يجوز لأن الضمير المفسر بمفرد بعده محصور في أمور وهى باب رب وباب نعم وبئس وباب الاعمال وباب البدل وباب المبتدا والخبر وما هنا ليس منها . ورد بأنه من باب المبتدا والخبر نحو (إن هى الاحياتنا الدنيا) ولا يضره دخول الناسخ ، وفيه نظر ، والمعنى أنه لا يعتد بعمى الابصار وإنما يعتد بعمى القلوب فكأن عمى الابصار ليس بعمى بالاضافة إلى عمى القلوب ، فالكلام تذييل لتحويل ما بهم من عدم فقه القلب وأنه العمى الذى لا عمى بعده بل لا عمى الا هو أو المعنى إن أبصارهم صحيحة سالمة لا عمى بها وإنما العمى بقلوبهم فكأنه قيل : أفلم يسيروا فتكون لهم قلوب ذات بصائر فان الآفة ببصائر قلوبهم لا ببصائر عيونهم وهى الآفة التى كل آفة دونها كأنه يحثهم على ازالة المرض وينعى عليهم تقاعدهم عنها ، ووصف القلوب بالتى فى الصدور على ما قال الزجاج للتأكيدها فى

(١) فالظاهر أن قبره عليه السلام هناك ، وقيل : هو بعكا وعليه الامام أبو القاسم الانصارى والله تعالى أعلم اهـ منه

قوله تعالى : (يقولون بافواههم) وقولك : نظرت بعيني *
وقال الزمخشري : قد تعورف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر وهو أن تصاب الحدة بما
يطمس نورها واستعماله في القلب استعارة ومثل فلما أريد اثبات ما هو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى
القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف ليتقرر أن مكان
العمى هو القلوب لا الأبصار كما تقول : ليس المضاء للسيف ولكنه للسانك الذي بين فكيك وهو في حكم قولك :
مانعت المضاء عن السيف وأثبتته للسانك فلتة ولا سهو أهني ولكن تعمدت به إياه بعينه تعمداً *
وهذه الآية على ما قيل نزلت في ابن أم مكتوم حين سمع قوله تعالى (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة
أعمى) فقال : يا رسول الله أنا في الدنيا أعمى أداً كون في الآخرة أعمى ؟ وربما يرجع بهذه الرواية إن صححت
المعنى الأول إذ حصول الجواب بالآية عليه ظاهر جداً فكأنه قيل له : أنت لا تدخل تحت عموم (ومن
كان) الخ لأن عمى الأبصار في الدنيا ليس بعمى في الحقيقة في جنب عمى القلوب والذي يدخل تحت عموم
ذلك من اتصف بعمى القاب ، وهذا يكفي في الجواب سواء كان معنى قوله تعالى (ومن كان في هذه أعمى فهو
في الآخرة أعمى) ومن كان في الدنيا أعمى القلب فهو في الآخرة كذلك أو ومن كان في الدنيا أعمى القلب فهو
في الآخرة أعمى البصر لأنه فيها تبلى السرائر فيظهر عمى القلب بصورة عمى البصر ، نعم في صحة الرواية نظره
وفي الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال في هذه الآية : ذكر لنا أنها نزلت في عبد الله بن
زائدة يعني ابن أم مكتوم ، ولا يخفى حكم الخبر إذا روى هكذا . واستدل بقوله تعالى (أفلم يسيرا) الخ على
استحباب السياحة في الأرض وتطلب الآثار .

وقد أخرج ابن أبي حاتم في كتاب التفكير عن مالك بن دينار قال : أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام
أن اتخذ نعلين من حديد وعصا ثم سح في الأرض فاطلب الآثار والعبر حتى تحفى النعلان وتنكسر
العصا ، وبقوله تعالى (فتسكون) الخ على أن محل العقل القلب لا الرأس ، قاله الجلال السيوطي
في أحكام القرآن العظيم *

وقال الإمام الرازي : في الآية دلالة على أن العقل هو العلم وعلى أن محله هو القلب ، وأنت تعلم أن
كون العقل هو العلم هو اختيار أبي إسحق الأسفرائيني واستدل عليه بأنه يقال لمن عقل شيئاً عليه ولمن علم
شيئاً عقله ، وعلى تقدير التباين لا يقال ذلك وهو غير سديد لأنه إن أريد بالعلم كل علم يلزم منه أن لا يكون
عاقلاً من فاته بعض العلوم مع كونه محصلاً لما عده وإن أريد بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز
وما ذكر من الاستدلال غير صحيح لجواز أن يكون العلم مغايراً للعقل وهما متلازمان . وقال الأشعري :
لا فرق بين العقل والعلم إلا في العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فالعقل إذا علم مخصوص فقليل : هو
العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن وهو قول الجبائي ، وقيل : هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين
وهو قول لبعض المعتزلة أيضاً ولهم أقوال آخر ، والذي اختاره القاضي أبوبكر أنه بعض العلوم الضرورية
كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديماً أو
حادثاً ونحو ذلك . واحتج إمام الحرمين على صحة ذلك وإبطال ما عده بما ذكره الأمدى في ابتكار الأفكار
بما له وعليه . واختار المحاسبي عليه الرحمة أنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة ، ورد بأنه إن أراد بالغريزة العلم

لزمه ما لزم القائل بأنه العلم وإن أراد بها غير العلم فقد لا يسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة * وقال صاحب القاموس بعد نقل عدة أقوال في العقل : والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، ولعلنا نحقق ذلك في موضع آخر إن شاء الله تعالى ، ثم إن في محلية القلب للعلم خلافا بين العقلاء فالمشهور عن الفلاسفة أن محل العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المجردة النفس الناطقة ومحل العلم المتعلق بالجزئيات المادية قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة من البدن وهي منقسمة إلى خمس ظاهرة وخمس باطنة وتسمى الأولى الحواس الظاهرة والثانية الحواس الباطنة وأمر كل مشهور *

وزعم بعض متفلسفة المتأخرين أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس والقوى مطلقا غير مدركة بل آلة في إدراك النفس وذهب إليه بعض منا . وفي أبقار الأفكار بعد نقل قول الفلاسفة وأما أصحابنا فالبقية المخصوصة غير مشترطة عندهم بل كل جزء من أجزاء بدن الإنسان إذا قام به إدراك وعلم فهو مدرك عالم ، وكون ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره مما لا يجب عقلا ولا يمتنع لكن دل الشرع على القيام بالقلب لقوله تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) وقوله سبحانه (فتكون لهم قلوب يعقلون بها) وقوله عز وجل (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) انتهى ، ولا يخفى أن الاستدلال بما ذكر على محلية القلب للعلم لا يخلو عن شيء ، نعم لا ينكر دلالة الآيات على أن للقلب الانساني لما أودع فيه مدخلا تاما في الإدراك ، والوجدان يشهد بمدخلية ما أودع في الدماغ في ذلك أيضا ، ومن هنا لا أرى للقول بأن لأحدهما مدخلا دون الآخر وجهها ، وكون الإنسان قد يضرب على رأسه فيذهب عقله لا يدل على أن لما أودع في الدماغ لا غير مدخلا في العلم كما لا يخفى على من له قلب سليم وذهن مستقيم فتأمل *

((وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ)) الضمير لقريش كان صلى الله عليه وسلم يحذرهم عذاب الله تعالى ويوعدهم مجيئه وهم ينكرون ذلك أشد الإنكار ويطلبون مجيئه استهزاء وتعجيزا له صلى الله عليه وسلم فانكر عليهم ذلك ، فالجملة خبر لفظا واستفهام وإنشاء معنى ، وقوله تعالى ((وَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ وَعْدَهُ)) جملة حالية جىء بها لبيان بطلان إنكارهم العذاب في ضمن استعجالهم به كأنه قيل : كيف تنكرون مجيء العذاب الموعود والحال أنه تعالى لا يخلف وعده ، وقد سبق الوعد فلا بد من مجيئه أو اعتراضية لما ذكر أيضا ، وقوله تعالى ((وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مَّا تَعُدُّونَ)) جملة مستأنفة إن كانت الأولى حالية ومعطوفة عليها إن كانت اعتراضية سبقت لتحقيق إنكار الاستعجال وبيان خطئهم فيه ببيان كمال سعة حليمه تعالى وإظهار غاية ضيق عطشهم المستتبع لكون المدة القصيرة عنده تعالى مددا طوالا عندهم حسبما ينطق به قوله تعالى (إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا) ولذا يرون مجيئه بعيدا ويتخذونه ذريعة إلى إنكاره ويحترون على الاستعجال به ولا يدرون أن معيار تقدير الأمور كلها وقوعا وأخبارا ما عنده من المقدار . وقراءة الأخوين . وابن كثير (يعدون) على صيغة الغيبة أى يعده المستعجلون أوفق لهذا المعنى ، وقد جعل الخطاب في قراءة الجمهور لهم أيضا بطريق الالتفات لكن الظاهر أنه للرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين ، وقيل : المراد بوعده تعالى ما جعل لهلاك كل أمة من موعده معين وأجل مسمى كما في قوله تعالى : (يستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب) فتكون الجملة الأولى مطلقا مبينة لبطلان الاستعجال

به ببيان استحالة مجيئه قبل وقته الموعود، والجملة الاخيرة بيان لبطلانه ببيان ابتئاته على استطالة ما هو قصير عنده تعالى على الوجه المار بيانه، وحينئذ لا يكون في النظم الكريم تعرض لانكارهم مجيئه الذي دسوه تحت الاستعجال، ويكتفى في رد ذلك ببيان عاقبة من قبلهم من أمثالهم، وأياما كان فالعذاب المستعجل به العذاب الدنيوي وهو الذي يقتضيه السباق والسياق. وقيل: المراد بالعذاب العذاب الاخروي والمراد باليوم المذكور يوم ذلك العذاب واستطالته لشدة فان أيام الترحة مستطالة وأيام الفرحة مستقصرة كما قيل:

تمتع بأيام السرور فانها قصار وأيام الهموم طوال

وعلى ذلك جاء قوله:

ليلي وليلي نفي نومي اختلافهما بالطول والطول يا طوبى لو اعتدلا
يجود بالطول ليلي كلما بخلت بالطول ليلي وأن جادت به بخلا

فيكون قد رد عليهم إنكار مجيء العذاب بالجملة الاولى وأنكر عليهم الاستعجال به وإن كان ذلك على وجه الاستهزاء بالجملة الثانية فكأنه قيل: كيف تنكرون مجيئه وقد سبق به الوعد ولن يخلف الله تعالى وعده فلا بد من مجيئه حتما وكيف تستعجلون به واليوم الواحد من أيامه لشدة يرى كآلف سنة مما تعدون، ويقال نحو ذلك على القول بأن المراد باليوم أحد أيام الآخرة فانها اعتبرت طوالا أو أنها تستطال لشدة عذابها واعترض بأن ذلك ممالا يساعد السباق ولا السياق، وقال الفراء: تضمنت الآية عذاب الدنيا والآخرة وأريد بالعذاب المستعجل به عذاب الدنيا أي لن يخلف الله تعالى وعده في إنزال العذاب بكم في الدنيا وإن يوما من أيام عذابكم في الآخرة كآلف سنة من سني الدنيا، ولا يخلو عن حسن إلا أن فيه بعدا كما لا يخفى. واستدل المعتزلة بقوله تعالى: (لن يخلف الله وعده) على أن الله سبحانه لا يغفر للعصاة لأن الوعد فيه بمعنى الوعيد وقد أخبر سبحانه أنه لا يخافه والمغفرة تستلزم الخاف المستلزم للكذب المحال عليه تعالى. وأجاب أهل السنة بأن وعيدات سائر العصاة إنشأته أو اخبارات عن استحقاقهم ما أوعدوا به لا عن إيقاعه أو هي اخبارات عن إيقاعه مشروطة بعدم العفو وترك التصريح بالشرط بزيادة التهيب ولا كذلك وعيدات الكفار فانها محض اخبارات عن الإقاع غير مشروطة بشرط أصلا كمواعيد المؤمنين، والداعي للفرقة الجمع بين الآيات، وأنت تعلم أن ظاهر هذا أن وعيدات الكفار بالعذاب الدنيوي كوعيداتهم بالعذاب الاخروي لا يتطرقها عدم الوقوع فلا يجوز العفو عن عذابهم مطلقا متى وعد به، وعندى في التسوية بين الأمرين تردد، ويعلم من ذلك حال هذا الجواب على تقدير حمل العذاب في الآية على العذاب الدنيوي لاوفق للقيام والوعد على الوعد به. وأجاب بعضهم هنا بأن المراد بالوعد وعده تعالى بالنظر والامهال وهو مقابل للوعيد في نظر الممهل ولا خلاف في أن الله تعالى لا يخلف الوعد المقابل للوعيد وأن ما يؤدي به خبر محض لا شرط فيه؛ وقيل: المراد به وعده تعالى نبيه ﷺ بانزال العذاب المستعجل به عليهم وذلك مقابل للوعيد من حيث أن فيه خيرا له عليه الصلاة والسلام، ولا مانع من أن يكون شيء واحد خيرا وشرأ بالنسبة الى شخصين فقد قيل: مصائب قوم عند قوم فوائد. وحينئذ لا دليل للمعتزلة في الآية على دعواهم. (وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ) أي لم من سكنة قرية (أَمَلَيْتُ لَهَا) كما أمليت لهؤلاء حتى أنكروا مجيء ما وعد

من العذاب واستعجلوا به استهزاء وتعجيزا لرسلم عليهم السلام كما فعل هؤلاء ، والجملة عطف على ما تقدمها
جاء بها لتحقيق الرد كما تقدم فلذا جاء بالواو ، وجيء في نظيرتها السابقة بالفاء قيل : لأنها أبدلت من جملة
مقرونة بها ، وفي إعادة الفاء تحقيق للبديلة ، وقيل : جيء بالفاء هناك لأن الجملة مترتبة على ما قبلها ولم يجيء بها
هنا لعدم الترتب ، وقوله تعالى : ﴿ وَهِيَ ظَالِمَةٌ ﴾ جملة حالية مفيدة لكمال حمله تعالى ومشعرة بطريق التعريض
بظلم المستعجلين أي أمليت لها والحال أنها ظالمة مستوجبة لتعجيل العقوبة كدأب هؤلاء ﴿ ثُمَّ أَخَذْتُهَا ﴾
بالعذاب والنكال بعد طول الاملاء والامهال ﴿ وَإِلَى النَّصِيرِ ٤٨ ﴾ أي إلى حكمي مرجع جميع الناس أو
جميع أهل القرية لا إلى أحد غيري لا استقلالاً ولا شركة فأفعل بهم ما أفعل بما يليق بأعمالهم ، والجملة
اعتراض تذييلي مقرر لما قبله مصرح بما أفاده ذلك بطريق التعريض من أن مآل أمر المستعجلين أيضا
ما ذكر من الأخذ الويل .

﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ٤٩ ﴾ ظاهر السياق يقتضي أن المراد بالناس المشركون فإن
الحديث مسوق لهم فكأنه قيل : قل يا أيها المشركون المستعجلون بالعذاب إنما أنا منذر لكم إنذاراً بيناً بما
أوحى إلى من أنباء الأمم المهلكة من غير أن يكون لي دخل في إتيان ما تستعجلون من العذاب الموعود حتى
تستعجلوني به فوجه الاقتصاص على الإنذار ظاهر ، وأما وجه ذكر المؤمنين وثوابهم في قوله تعالى :
﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ٥٠ ﴾ فالزيادة في إغاظة المشركين فهو
بحسب المسالك إنذار ، ويجوز أن يقال : إن قوله سبحانه : (فالذين آمنوا) الآية تفصيل لمن نجع فيه
الإنذار من الناس المشركين ومن بقى منهم على كفره غير ناجع فيه ذلك كأنه قيل : أنذر يا محمد هؤلاء
الكفرة المستعجلين بالعذاب وبالغ فيه فمن آمن ورجع عما هو عليه فله كذا ومن دأب على كفره
واستمر على ما هو عليه فله كذا ، واختاره الطيبي وهو كما في الكشف حسن وعليه لا يكون التقسيم داخلا
في المقول بخلاف الوجه الأول .

وقال بعض المحققين : الناس عام للمؤمن والكافر والمنذر به قيام الساعة ، وإنما كان صلى الله عليه وسلم نذيراً مبيناً
لأن بعثه عليه الصلاة والسلام من اشراطها فاجتمع فيه الإنذار قالوا وحالا بقوله (أنا لكم نذير مبين) كقوله
صلى الله عليه وسلم الثابت في الصحيحين « أنا النذير العريان » وقد دل على ذلك تعقيب الخطاب بالإنذار تفصيل حال
الفریقین عند قيامها اه *

ولامانع منه لولا ظاهر السياق ، وكون المؤمنين لا يندرون لآسيا وفيهم الصالح والطالح مما لا وجه له ،
ومن منع من العموم لذلك قال : التقدير عليه بشير ونذير ونقل هذا عن الكرماني ، ثم المغفرة تحتل أن
تكون لما نذر من الذين آمنوا من الذنوب وذلك لا ينافي وصفهم بعمل الصالحات ، وتحتل أن تكون لما
سلف منهم قبل الإيمان والرجوع عما كانوا عليه ، والمراد بالرزق الكريم هنا الجنة كما يشعر به وقوعه بعد
المغفرة وكذلك في جميع القرآن على ما أخرجه ابن أبي حاتم عن محمد بن كعب القرظي ، ومعنى الكريم في
صفات غير الآدميين الفائق ﴿ وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا ﴾ أي بذلوا الجهد في إبطالها فسموها تارة سحراً وتارة

شعراً وتارة أساطير الأولين .

وأصل السعى الاسراع في المشى ويطلق على الاصلاح والافساد يقال : سعى في أمر فلان إذا أصلحه أو أفسده بسعيه فيه (معجزين) أي مسابقين للمؤمنين ، والمراد بمسابقتهم مشاققتهم لهم ومعارضتهم فكلموا طلبوا إظهار الحق طلب هؤلاء إبطاله ، وأصله من عاجزه فاعجزه وعجزه إذا سبقه فسبقه فان كلاً من المتسابقين يريد إعجاز الآخر عن اللحاق .

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . والجحدري . وأبو السمال . والزعفراني (معجزين) بالتشديد أي مشبطين الناس عن الايمان . وقال أبو علي الفارسي : ناسبين المسلمين إلى العجز كما تقول : فسقت فلانا إذا نسبته إلى الفسق وهو المناسب لقوله تعالى (يستعجلونك بالعذاب) وقرأ ابن الزبير (معجزين) بسكون العين وتخفيف الزاي من أعجزك إذا سبقك ففاتك ، قال صاحب اللوامح : والمراد هنا ظانين أنهم يعجزوننا وذلك لظنهم أنهم لا يبعثون ، وفسر (معجزين) في قراءة الجمهور بمثل ذلك ، والوصف على جميع القراءات حال من ضمير (سعوا) وليست مقدرة على شيء منها كما يظهر للمتأمل (أو لئلا) الموصوفون بما ذكر (أصحاب الجحيم) أي ملازموا النار الشديدة التأجج ، وقيل هو اسم دركة من دركات النار .

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ) «من» الأولى ابتدائية ، والثانية مزيدة لاستغراق الجنس ، والجملة المصدرة باذا في موضع الحال عند أبي حيان ، وقيل : في موضع الصفة وأفرد الضمير بتأويل كل واحد أو بتقدير جملة مثل الجملة المذكورة كما قيل في قوله تعالى : (فأله ورسوله أحق أن يرضوه) والظاهر أن «إذا» شرطية ونصر على ذلك الحوفي لكن قالوا : إن «إلا» في النفي إيمان يليها مضارع نحو ما زيد إلا يفعل ومارأيت زيدا إلا يفعل أو يليها ماض بشرط أن يتقدمه فعل كقوله تعالى : «وما يأتيهم من رسول إلا كانوا الخ أو «أ» يكون الماضي مصحوباً بقدر نحو ما زيد إلا قد قام ، وبشكل عليه هذه الآية إذ لم يلها فيها مضارع ولا ماض بل جملة شرطية فان صح ما قالوه احتيج إلى التأويل ، وأول ذلك في البحر بأن «إذا» جردت للظرفية وقد فصل بها وبما أضيفت إليه بين إلا والفعل الماضي الذي هو «ألقي» وهو فصل جائز فتكون إلا قد وليها ماض في التقدير ووجد الشرط ، وعطف «نبي» على «رسول» يدل على المغايرة بينهما وهو الشائع ، ويدل على المغايرة أيضاً ما روى أنه ﷺ سئل عن الأنبياء فقال : مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قيل : فكيف الرسل منهم ؟ قال : ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيراً ، وقد أخرج ذلك - كما قال السيوطي - أحمد . وابن راهويه في مسنديهما من حديث أبي أمامة ، وأخرجه ابن حبان في صحيحه . والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر .

وزعم ابن الجوزي أنه موضوع وليس كذلك ، نعم قيل في سنده ضعف جبر بالمتابعة ، وجاء في رواية الرسل ثلثمائة وخمسة عشر ، واختلفوا هنا في تفسير كل منهما فقليل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام ، وقيل : الرسول ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم وإن لم يكن

جديد أفى نفسه كاسماعيل عليه السلام إذ بعث لجرهم أولا والنبي يعمه ومن بعث بشرع غير جديد كذلك، وقيل: الرسول ذكر حرله تبليغ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابق والنبي من أوحى إليه ولم يؤمر بتبليغ أصلاً أو أعم منه ومن الرسول، وقيل: الرسول من الانبياء من جمع إلى المعجزة كتاباً بمنزلاً عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له، وقيل: الرسول من له كتاب أو نسخ في الجملة والنبي من لا كتاب له ولا نسخ، وقيل الرسول (١) من يأتيه الملك عليه السلام بالوحي يقظة والنبي يقال له ولم يوحى إليه في المنام لا غير: وهذا أغرب الأقوال ويقتضى أن بعض الانبياء عليه السلام لم يوحى إليه إلا مناعاً وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى *

وأنت تعلم أن المشهور أن النبي في عرف الشرع أعم من الرسول فإنه من أوحى إليه سواء أمر بالتبليغ أم لا والرسول من أوحى إليه وأمر بالتبليغ ولا يصح إرادة ذلك لأنه إذا قبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص فمتى أريد بالنبي ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ وحيث تعلق به الإرسال صار ما موراً بالتبليغ فيكون رسولا فلم يبق في الآية بعد تعلق الإرسال رسول ونبي مقابل له فلا بد لتحقيق المقابلة أن يراد بالرسول من بعث بشرع جديد وبالنبي من بعث لتقرير شرع من قبله أو يراد بالرسول من بعث بكتاب وبالنبي من بعث بغير كتاب أو يراد نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلق الإرسال بهما، والتمنى - على ما قال أبو مسلم - نهاية التقدير ومنه المنية وفاة الإنسان للوقت الذي قدره الله تعالى، والمنية على ما قال الراغب الصورة الحاصلة في النفس من التمنى، وقال غير واحد: التمنى القراءة وكذا الامنية، وأنشدوا قول حسان في عثمان رضي الله تعالى عنهما:

تمنى كتاب الله أول ليلة تمنى داود الزبور على رسل

وفي البحر أن ذلك راجع إلى الأصل المنقول عن أبي مسلم فإن التالى يقدر الحروف ويتصورها فيذكرها شيئاً فشيئاً، والمراد بذلك هنا عند كثير القراء، والآية مسوقة لتسليية النبي ﷺ بأن السعى في إبطال الآيات أمر معهود وأنه لسعى مردود، والمعنى وما أرسلنا من قبلك رسولا ولا نبيا إلا وحواله أنه إذا قرأ شيئاً من الآيات اتقى الشيطان الشبه والتخيلات فيما يقرؤه على أوليائه ليجادلوه بالباطل ويردوا ما جاء به كما قال تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم) وقال سبحانه (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا) وهذا كقولهم عند سماع قراءة الرسول ﷺ (حرم عليكم الميتة) إنه يحل ذبيح نفسه ويحرم ذبيح الله تعالى، وقولهم على ما في بعض الروايات عند سماع قراءته عليه الصلاة والسلام « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » إن عيسى عبد من دون الله تعالى والملائكة عليهم السلام عبدوا من دون الله تعالى (فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ) أى فيبطل ما يلقى من تلك الشبه ويذهب به بتوفيق النبي ﷺ لرده أو بانزال ما يرده (ثُمَّ يَحْكُمُ اللَّهُ مَا يَأْتِيهَا) أى يأتيها محكمة مثبتة لا تقبل الرد بوجه من الوجوه، و(ثم) للتراخي الرتبى فإن الأحكام أعلارتبة من النسخ، وصيغة المضارع في الفعلين للدلالة على الاستمرار التجددى، وإظهار الجلالة في موقع الاضمار لزيادة التقرير والایذان بأن الألوهية من موجبات أحكام آياته تعالى الباهرة. ومثل ذلك في زيادة التقرير اظهار « الشيطان » (وَاللَّهُ عَلِيمٌ) مبالغ في العلم بكل ما من شأنه أن يعلم ومن جملة ما يصدر من الشيطان وأوليائه (حَكِيمٌ ٥٢) في كل

ما يفعل ومن جملة تمكين الشيطان من القاء الشبه وأوليائه من المجادلة بها وابدأؤه تعالى ردها ، والظهار ههنا لما ذكر أيضا مع ما فيه من تأكيد استقلال الاعتراض التذييلي ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ﴾ أى الذى يلقى . وقيل : القاءه ﴿ فِتْنَةً ﴾ أى عذابا . وفى البحر ابتلاء واختبارا ﴿ لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ أى شك ونفاق وهو المناسب لقوله تعالى فى المنافقين (فى قلوبهم مرض) وتخصيص المرض بالقلب مؤيد له لعدم إظهار كفرهم بخلاف الكافر المجاهر ﴿ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ أى الكفار المجاهرين ، وقيل : المراد من الأولين عامة الكفار ومن الآخرين خواصهم كأبى جهل . والنضر . وعتبة ، وحمل الأولين على الكفار مطلقا والآخرين على المنافقين لأنهم أحق بوصف القسوة لعدم انجلاء صدق قلوبهم بصيقل المخالطة للمؤمنين ليس بشيء .

﴿ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ ﴾ أى الفريقين المذكورين فوضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم مع ما وصفوا به من المرض والقسوة ﴿ لَنَى شِقَاقَ بَعِيدٍ ٥٣ ﴾ أى عداوة شديدة ومخالفة تامة ، ووصف الشقاق بالبعد مع أن الموصوف به حقيقة هو معروضه للبالغة ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله ، ولام (ليجعل) للتعليل وهو عند الحوفى متعلق بيحكم وعند ابن عطية ينسخ وعند غيرهما بالقى لكن التعليل لما ينبي عنه القاء الشيطان من تمكينه تعالى إياه من ذلك فى حق النبي ﷺ خاصة لعطى قوله تعالى ﴿ وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ وكون ضمير (أنه) للقرآن ، وقيل لا حاجة للتخصيص وضمير (أنه) لتمكين الشيطان من الإلقاء أى وليعلم العلماء أن ذلك التمكين هو الحق المتضمن للحكمة البالغة لأنه لما جرت به عادته تعالى فى جنس الانس من لدن آدم عليه السلام ، وضميرا (به . وله) فى قوله تعالى ﴿ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ أى يثبتوا على الإيمان أو يزدادوا إيمانا ﴿ فَتَخَبَّطُوا فِي قُلُوبِهِمْ ﴾ بالانقياد والخشية للقرآن على التخصيص وللرب على التعميم ، وجعلهما لتمكين الشيطان لا سيما الثانى لما لا وجه له *

ورجح ما قاله ابن عطية بأن أمر التعليل عليه أظهر أى فينسخ الله تعالى ما يلقى الشيطان ويرده ليجعله بسبب الرد وظهور فساد التمسك به عذابا للمنافقين والكافرين أى سببا لعذابهم حيث استرسلوا معه مع ظهور فساده أو اختبارا لهم هل يرجعون عنه وليعلم الذين أوتوا العلم أن القرآن هو الحق حيث بطل ما أورد من الشبه عليه ولم يبطل هو ، وقد يقال مثل ذلك على ما ذهب إليه الحوفى ، ولا يبعد أن يكون قوله تعالى (ليجعل) النسخ متعلقا بمحذوف أى فعل ذلك ليجعل النسخ والإشارة إلى النسخ والاحكام ويجعل (ليجعل) علة النسخ (وليعلم) علة لفعل الاتيان بالآيات محكمة ، ويجوز أن تكون الإشارة إلى التمكين المفهوم مما تقدم مع النسخ والاحكام ويجعل (ليجعل) علة لفعل التمكين وما بعد علة لما بعد ، ويجوز أيضا أن ترجع الضمائر فى (أنه . وبه . وله) للوحي الذى يقرأه كل من الرسل والأنبياء عليهم السلام المفهوم من الكلام فلا حاجة للتخصيص ، وأياما كان فقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُادَالَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٤ ﴾ اعتراض مقرر لما قبله ، والمراد بالذين آمنوا المؤمنين من هذه الأمة على تقدير التخصيص أو المؤمنون مطلقا على تقدير التعميم ، والمراد بالصراط المستقيم النظر الصحيح الموصل إلى الحق الصريح أى إنه تعالى هادى المؤمنين فى الأمور الدينية خصوصا فى المداخل والمشكلات التى من جملة رد شبه الشياطين عن آيات الله عز وجل .

وقرأ أبو حيوة . وابن أبي عملة (لهاد) بالتثوين •

(وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مَرَّةٍ) أى فى شك (مِنْهُ) أى من القرآن ؛ وقيل : من الرسول ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الموحى على ما سمعت و (من) على جميع ذلك ابتدائية ، وجوز أن يرجع إلى مالقى الشيطان واختير عليه أن من سببية فإن مرة الكفار فيما جاءت به الرسل عليهم السلام بسبب مالقى الشيطان فى الموحى من الشبه والتخيلات فتأمل (حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ) أى القيامة نفسها كما يؤذن به قوله تعالى : (بَغْةً) أى فجأة فإنها الموصوفة بالأتان كذلك ، وقيل : أشرطها على حذف المضاف أو على التجوز • وقيل : الموت على أن التعريف فى (الساعة) للعهد (أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ) أى منفرد عن سائر الأيام لا مثل له فى شدته أو لا يوم بعده كأن كل يوم يلد ما بعده من الأيام فلا يوم بعده يكون عقيما ، والمراد به الساعة بمعنى يوم القيامة أيضا كأنه قيل أويأتيهم عذابها فوضع ذلك موضع ضميرها لمزيد التهويل والتخويفه و (أو) فى محلها لتغاير الساعة وعذابها وهى لمنع الخلو وكان المراد المبالغة فى استمرارهم على المرية ، وقيل : المراد بيوم عقيم يوم موتهم فإنه لا يوم بعده بالنسبة إليهم ، وقيل : المراد به يوم حرب يقتلون فيه ، ووصف بالعقيم لأن أولاد النساء يقتلون فيه فيصرون كأنهم عقم لم يلدن أو لأن المقاتلين يقال لهم أبناء الحرب فإذا قتلوا وصف يوم الحرب بالعقيم ، وفيه على الأول مجاز فى الاسناد ومجاز فى المفرد من جعل الشكل عقيما ، وكذا على الثانى لأن الولود والعقيم هى الحرب على سبيل الاستعارة بالكناية فاذا وصف يوم الحرب بذلك كان مجازا فى الاسناد ، ومن ثم قيل : إنه مجاز موجه من قولهم ثوب موجه له وجهان ، وقيل : هو الذى لا خير فيه يقال : ربح عقيم إذا لم تنشأ مطرا ولم تلتج شجرا ، وفيه على هذا استعارة تبعية لأن ما فى اليوم من الصفة المانعة من الخير جعل بمنزلة العقم ، وخص غير واحد هذا اليوم بيوم بدر فإنه يوم حرب قتل فيه عتاة الكفرة ويوم لا خير فيه لهم ، ويصح أيضا أن يكون وصفه بعقيم لتفرده بقتال الملائكة عليهم السلام فيه ، وأنت تعلم أن الظاهر مما يأتى بعد إن شاء الله تعالى تعين تفسير هذا اليوم بيوم القيامة ، هذا وجوز أن يراد من الشيطان شيطان الانس كالنضر بن الحرث كان يلقى الشبه إلى قومه وإلى الوافدين يثبطهم بها عن الاسلام ، وقيل : ضمير (أمنيته) للشيطان والمراد بها الصورة الحاصلة فى النفس من تمنى الشئ و (فى) للسببية مثلها فى قوله ^{صلى الله عليه وسلم} « إن امرأة دخلت النار فى هرة » أى ألقى الشيطان بسبب أمنيته الشبه وأبداها ليبطل بها الآيات • وقيل : (تمنى) قرأ و (أمنيته) قراءته والضمير للنبي أو الرسول و (فى) على ظاهرها ، والمراد بما يلقى الشيطان ما يقع للقارىء من ابدال كلمة بكلمة أو حرف بحرف أو تغيير اعراب سهوا ، وقيل : المراد ما يلقيه فى الآيات المتشابهة من الاحتمالات التى ليست مرادا لله تعالى ، وقيل : تمنى هيا وقد فى نفسه ما يهواه و (أمنيته) قراءته ، والمعنى إذا تمنى إيمان قومه وهدايتهم ألقى الشيطان إلى أوليائه شبهها فينسخ الله تعالى تلك الشبه ويحكم الآيات الدالة على دفعها ، وقيل : (تمنى) قدر فى نفسه ما يهواه و (أمنيته) تشهيه وما يلقيه الشيطان ما يوجب اشتغاله فى الدنيا ، وجعله فتنة باعتبار ما يظهر منه من الاشتغال بأمور الدنيا ، ونسخه ابطاله بعصمته عن الركون اليه والارشاد إلى ما يزيته •

وقيل : (تمنى) قرأ و (أمنيته) قراءته وما يلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي يتكلم بها الشيطان بحيث يظن السامع أنها من قراءة النبي ، وقد روى أن الآية نزلت حين قرأ عليه الصلاة والسلام (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) فألقى الشيطان في سكتته محاكيا نغمته عليه الصلاة والسلام بحيث يسمعه من حوله تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لترجي فظن المشركون أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم بذلك ففرحوا وسجدوا معه لما سجد آخر السورة ، وقيل : المتكلم بذلك بعض المشركين وظن سائرهم أنه عليه الصلاة والسلام هو المتكلم به ، وقيل : إنه صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذي تكلم بذلك عامدا لئلا يفتهمها على سبيل الإنكار والاحتجاج على المشركين ، وجعل من لقاء الشيطان لما ترتب عليه من ظن المشركين أنه مدح لأهلهم ، ولا يمنع ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي لأن الكلام في الصلاة كان جائزا إذ ذاك ، وقيل : بل كان ساهيا ، فقد أخرج عبد بن حميد عن طريق يونس عن ابن شهاب قال : حدثني أبو بكر ابن عبد الرحمن « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بمكة قرأ عليهم والنجم فلما بلغ (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) قال : إن شفاعتهن ترتجي وسها رسول الله عليه الصلاة والسلام ففرح المشركون بذلك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا إنما ذلك من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا - حتى بلغ - عذاب يوم عقيم » ، قال الجلال السيوطي : وهو خبر مرسل صحيح الإسناد ، وقيل : تكلم بذلك ناعسا ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال : بينا نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي عند المقام إذ نعس فألقى الشيطان (١) على لسانه كلمة فتكلم بها فقال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) وإن شفاعتهن لترجي وإنما لمع الغرائيق العلاء لحفظها المشركون وأخبرهم الشيطان أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد قرأها فزالت أسنتهم فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية ، وقيل : (تمنى) قدر في نفسه ما يهواه و (أمنيته) قراءته وما يلقى الشيطان كلمات تشابه الوحي ، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب قال : أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقررناه وأصحابه ولكنهم لا يذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر آلهتنا من الشتم والشر وكان رسول الله ﷺ قد اشتد عليه ما ناله أصحابه من أذاهم وتكذيبهم وأحزنه ضلالتهم فكان يتمنى هدام فلما أنزل الله تعالى سورة النجم قال : (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لهن الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لهي التي ترتجي وكان ذلك من سجع الشيطان وفتنته فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة وزلت بهما أسنتهم وتباشروا بهما وقالوا . إن محمدا قد رجع إلى دينه الأول ودين قومه فلما بلغ رسول الله ﷺ آخر النجم سجد وسجد كل من حضر من مسلم أو مشرك ففشت تلك الكلمة في الناس وأظهرها الشيطان حتى بلغت أرض الحبشة فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآيات ، وقيل : إن النبي ﷺ حين ألقاها الشيطان تكلم بها ظانا أنها وحي حتى نهى جبريل عليه السلام ، ففي الدر المنثور أخرج ابن جرير وابن المنذر . وابن أبي حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبيرة قال : قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة النجم فلما بلغ « أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرائيق العلاء وإن

شفاعتهم لترتجى قالوا : ما ذكر آلهتنا بخير قبل اليوم فسجد وسجدوا ثم جاءه جبريل عليهما الصلاة والسلام بعد ذلك فقال : أعرض على ما جئتكم به فلما بلغ تلك الغرائيق العلا وإن شفاعتهم لترتجى قال له جبريل عليهما السلام : لم آتكم بهذا هذا من الشيطان فأنزل الله تعالى (وما أرسلنا) الآية *

وأخرج البزار . والطبري . وابن مردويه . والضياء في المختارة بسند رجاله ثقات من طريق سعيد عن ابن عباس نحو ذلك لكن ليس فيه حديث السجود وفيه أيضا مغايرة يسيرة غير ذلك ، وجاء حديث السجود في خبر آخر عنه أخرجه البزار . وابن مردويه أيضا من طريق أمية بن خالد عن شعبة لكن قال في إسناده : عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما أحسب فشك في وصله ، وفي رواية أبي حاتم عن السدي أن جبريل عليه السلام قال له عليه الصلاة والسلام حين عرض عليه ذلك : معاذ الله أن أكون أقرأتكم هذا فاشتد عاياه عاياه الصلاة والسلام فأنزل الله تعالى وطيب نفسه (وما أرسلنا) الآية قيل : ولمشابهة ما ألقى الشيطان للوحي المنزل وكونه في أثنائه أطلق على إبطاله اسم النسخ الشائع إيقاعه على ما هو وحي حقيقة لكن لا يخفى أن النسخ الشرعي لا يتعلق بنحو ما ذكر من الاخبار فلا بد من تأويل ما لذلك ، وقد أنكر كثير من المحققين هذه القصة فقال البيهقي : هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل . وقال القاضي عياض في الشفاء : يكفيك في توهمين هذا الحديث أنه لم يخرج أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند صحيح سليم متصل وإنما أولع به وبمثله المفسرون . والمؤرخون المولعون بكل غريب المتلففون من الصحف كل صحيح وسقيم .

وفي البحر أن هذه القصة سئل عنها الإمام محمد بن اسحق جامع السيرة النبوية فقال : هذا من وضع الزنادقة وصنف في ذلك كتابا . وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي في كتاب حصص الاتقياء الصواب أن قوله : تلك الغرائيق العلا من جملة إيهام الشيطان إلى أوليائه من الزنادقة حتى يلقوا بين الضعفاء وأرقاء الدين ليرتابوا في صحة الدين وحضرة الرسالة بريئة من مثل هذه الرواية . وذكر غير واحد أنه يلزم على القول بأن الناطق بذلك النبي ﷺ بسبب لقاء الشيطان الملبس بالملك أمور . منها تسلط الشيطان عليه عليه الصلاة والسلام وهو ﷺ بالاجماع معصوم من الشيطان لا سيما في مثل هذا من أمور الوحي والتبليغ والاعتقاد ، وقد قال سبحانه (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقال تعالى (إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا) إلى غير ذلك ، ومنها زيادته ﷺ في القرآن ما ليس منه وذلك مما يستحيل عليه عليه الصلاة والسلام لمكان العصمة ، ومنها اعتقاد النبي ﷺ ما ليس بقرآن أنه قرآن مع كونه بعيد الائتمام متناقضا معتمدا بالذم وهو خطأ شنيع لا ينبغي أن يتساهل في نسبته إليه ﷺ ، ومنها أنه إما أن يكون عليه الصلاة والسلام عند نطقه بذلك متعقدا ما اعتقده المشركون من مدح آلهتهم بتلك الكلمات وهو كفر محال في حقه ﷺ وإما أن يكون معتقدا معنى آخر مخالفا لما اعتقدوه وميائنا لظاهر العبارة ولم يبينه لهم مع فرحهم وادعائهم أنه مدح آلهتهم فيكون مقرا لهم على الباطل وحاشاه ﷺ أن يقر على ذلك . ومنها كونه ﷺ اشتبه عليه ما يلقيه الشيطان بما يلقيه عاياه الملك وهو يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام على غير بصيرة فيما يوحى إليه ، ويقتضي أيضا جواز تصور الشيطان بصورة الملك ملبسا على النبي ولا يصح ذلك كما قال في الشفاء لافي أول الرسالة ولا بعدها والاعتماد في ذلك دليل المعجزة .

وقال ابن العربي : تصور الشيطان في صورة الملك ملبسا على النبي كتصوره في صورة النبي ملبسا على الخلق وتسليط الله تعالى له على ذلك كتسليطه في هذا فكيف يسوغ في لب سليم استجازة ذلك . ومنها التقول على الله تعالى إما عمدا أو خطأ أو سهوا . وكل ذلك محال في حقه عليه الصلاة والسلام ، وقد اجتمعت الامة على ما قال القاضي عياض على عصمته صلى الله عليه وسلم فيما كان طريقه البلاغ من الاقوال عن الاخبار بخلاف الواقع لا قصدا ولا سهوا ، ومنها الاخلال بالوثوق بالقرآن فلا يؤمن فيه التبديل والتغيير ، ولا يندفع كما قال البيضاوي بقوله تعالى « فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته » لأنه أيضا يحتمل إلى غير ذلك . وذهب إلى صحتها الحافظ ابن حجر في شرح البخاري وساق طرقا عن ابن عباس وغيره ثم قال : وكلها سوى طريق سعيد بن جبير إما ضعيف وإما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على أن لها أصلا مع أن لها طريقا متصلا بسند صحيح أخرجه البزار وطريقين آخرين مرسلين رجالهما على شرط الصحيحين ، أحدهما ما أخرجه الطبري من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب ، والثاني ما أخرجه أيضا من طريق المعتمر بن سليمان . وحماد بن سلمة فرقهما عن داود بن أبي هند عن أبي العالية ، ثم أخذ في الرد على أبي بكر بن العربي . والقاضي عياض في إنكارهما الصحة . وذهب إلى صحة القصة أيضا خاتمة المتأخرين الشيخ ابراهيم الكوراني ثم المدني ، وذكر بعد كلام طويل أنه تحصل من ذلك أن الحديث أخرجه غير واحد من أهل الصحة وأنه رواه ثقات بسند سليم متصل عن ابن عباس وبثلاث اسانيد صحيحة عن ثلاث من التابعين من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة وهم سعيد بن جبير وأبو بكر بن عبد الرحمن . وأبو العالية ، وقد قال السيوطي في لباب النقول في أسباب النزول : قال الحاكم في علوم الحديث : إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فإنه حديث مسند ومشى عليه ابن الصلاح . وغيره ثم قال : ما جعلناه من قبيل المسند من الصحابي إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضا لكنه مرسل فقد يقبل إذا صح السند اليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمة . وسعيد بن جبير أو اعتضد بمرسل ونحو ذلك ، فعلى هذا يكون الخبر في هذه القصة مسندا من الطريق المتصلة بابن عباس مرسلا مرفوعا من الطرق الثلاثة والزيادة فيه التي رواها الثقات عن ابن عباس في غير رواية البخاري ليست مخالفة لما في البخاري عنه فلا تكون شاذة فاطلاق الطعن فيه من حيث النقل ليس في محله ، وأجاب عما يلزم على تقدير كون الناطق بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، أما عن الأول فبأن السلطان المنفي عن العباد المخلصين هو الاغواء أعني التلبيس المخل بامر الدين وهو الذي وقع الاجماع على أن النبي عليه الصلاة والسلام معصوم منه وأما غير المخل فلا دليل على نفيه ولا اجماع على العصمة منه وما هنا غير مخل لعدم منافاته للتوحيد كما يبين إن شاء الله تعالى بل فيه تأديب وتصفية وترقية للحبيب الاعظم صلى الله عليه وسلم لأنه عليه الصلاة والسلام تمنى هدى الكل ولم يكن ذلك مرادا لله تعالى والاكمل في العبودية فناء ارادته في ارادة الحق سبحانه فليس عليه عليه الصلاة والسلام الالتقاء حالة تمنى هدى الكل المصادم للقدر والمنافى لما هو الاكمل ليترقى إلى الاكمل وقد حصل ذلك بهذه المرة ولذا لم يقع التلبيس مرة أخرى بل كان يرسل بعد من بين يديه ومن خلفه رصد ليعلم أن قد أبلغوا رسالة ربه سبحانه ، وفي ترتيب الالتقاء على التمني ما يفهم العتاب عليه ، وأما عن الثاني فبأن المستحيل المنافي للعصمة أن يزيد عليه الصلاة والسلام فيه من تلقاء نفسه أي يزيد فيه ما يعلم أنه ليس منه وما هنا

ليس كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام إنما تبع فيه الإلقاء الملبس عاياه في حالة خاصة فقط تأديبا أن يعود لمثل تلك الحالة ، وأما عن الثالث فبأنه يجوز أن يكون النبي ﷺ نطق به على فهم أنه استفهام إنكاري حذف منه الهمزة أو حكاية عنهم بحذف القول وحينئذ لا يكون بعيد الالتئام ولا متناقضا ولا يمتزج المدح بالذم ولا بد من التزام أحد الأمرين على تقدير صحة الخبر لمكان العصمة ، والنكبة في التعبير كذلك إيهام الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم أنه عليه الصلاة والسلام مدح آلهتهم ويحصل ذلك مراد الله تعالى المشار إليه بقوله سبحانه (ليجعل) الخ ، وأما عن الرابع فبأننا نختار الشق الثاني بناء على أنه استفهام حذف منه الهمزة أو حكاية بحذف القول ، وعلى التقديرين يكون عليه الصلاة والسلام معتقداً لمعنى مخالف لما اعتقدوه ، ولا يلزم منه التقرير على الباطل لأنه بين بطلان معتقدهم بقوله تعالى بعد (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فإن ما لم ينزل الله تعالى به سلطانا لا ترجى شفاعته إذ لا شفاعاة إلا من بعد إذن الهى لقوله تعالى بعد (وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) *

وأما عن الخامس فبأن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم على غير بصيرة فيما يوحى إليه في غير تلك الحالة ، وأما قول القاضى عياض : لا يصح أن يتصور الشيطان بصورة الملك ويلبس عليه عليه الصلاة والسلام فإن أراد به أنه لا يصح أن يلبس تلبساً قادحا فهو مسلم لكنه لم يقع وإن أراد مطلقا ولو كان غير مخل فلا دليل عليه ، ودليل المعجزة إنما ينفي الاشتباه المخل بأمر النبوة المنافي للتوحيد القادح في العصمة وما ذكر غير مخل بل فيه تأديب بما يتضمن تنقية وترقية إلى الأكمل في العبودية . وأما ما ذكر ابن العربى فقياس مع الفارق لأن تصور الشيطان في صورة النبي مطلقا منفي بالنص الصحيح وتصوره في صورته ملبسا على الخلق إغواء يعم وهو سلطان منفي بالنص عن المخلصين ، وأما تصورهم في صورة الملك في حالة خاصة ملبسا على النبي بما لا يكون منافيا للتوحيد لما يريد الله تعالى بذلك تأديبا ولا يهامه خلاف المراد فتنة لقوم فليس من السلطان المنفي ولا بالتصور الممنوع لعدم إخلاله بمقام النبوة *

وأما عن السادس فبأن التقول تكلف القول ومن لا يتبع إلا ما يلقى إليه من الله تعالى حقيقة أو اعتقادا ناشئا من تلبيس غير مخل لا تكلف للقول عنده فلا تقول على الله تعالى أصلا ، وما أشبه هذه القصة بما تضمنه حديث ذى اليمين فالتلبيس عليه عليه الصلاة والسلام في الإلقاء في حالة التمنى تأديبا كإيقاع السهو عليه ﷺ في الصلاة باعتقاد التمام تشريعا والنطق بما القاه الشيطان في حالة خاصة بما لا ينافي التوحيد على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك تلبيسا للتأديب كالنطق بالسلام ثم بلم أنس معتقدا أنه مطابق للواقع بناء على اعتقاد التمام سهوا ، ووقوع البيان على لسان جبريل عليه السلام ثم النسخ والاحكام كوقوع البيان على لسان الصحابي ثم التدارك وسجود السهو فكما أن السهو للتشريع غير قادح في منصب النبوة كذلك الاشتباه في الإلقاء للتأديب غير قادح ، وكما أن النطق بلم أنس مع تبين أنه عليه الصلاة والسلام قد نسي صدق بناء على اعتقاد التمام سهوا كذلك النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة على أنه قرآن بناء على اعتقاد أن الملقى ملك صدق ولا شئ من الصدق بالتقول فلا شئ من النطق بما يلقى الشيطان في تلك الحالة به ، وما ذكر عن القاضى عياض من حكاية الإجماع على عدم جواز دخول السهو في الأقوال التبليغية كما قال الحافظ ابن حجر متعقب *

وأما عن السابع فبأنه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما

تابع لو ثوق متبوعهم الصادق الأمين فاذا جزم بشيء أنه كذا جزموا به وإذا رجع عن شيء بعد الجزم رجعوا كما هو شأنهم في نسخ غير هذا من الآيات التي هي غلام الله تعالى لفظا ومعنى إذ قبل نسخ ما نسخ لفظه كانوا جازمين بانهم متعبدون بتلاوته وبعد النسخ جزموا بانهم ما هم متعبدون بتلاوته ، وما نسخ حكمه كانوا جازمين بانهم مكلفون بحكمه وبعد النسخ جزموا بانهم ما هم مكلفين به ، فقول البيضاوي : إن ذلك لا يندفع بقوله تعالى : (فينسخ الله) الخ لأنه أيضا يحتمله ليس بشيء ، وبيان أنه إن أراد أنه يحتمله عند الفرق الأربع المذكورة في الآيات وهم الذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم والذين أوتوا العلم والذين آمنوا فهو ممنوع لدلالة قوله تعالى : « وليعلم » الخ على انتفاء الاحتمال عند فريقين من الفرق الأربع بعد النسخ والاحكام ، وإن أراد أنه يحتمله في الجملة أي عند بعض دون بعض فهو مسلم وغير مضر لعدم إخلاله بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا ، وأما إخلاله بالنسبة إلى الفريقين الآخرين فهو مراد الله عز وجل .

هذا واعترض على الجواب الأول بأن التلخيص بحيث يشتبه الأمر على النبي ﷺ فيعتقد أن الشيطان ملك مخل بمقام النبوة ونقص فيه فإن الولي الذي هو دونه عليه الصلاة والسلام بمراتب لا يكاد يخفى عليه الطائع من العاصي فيدرك نور الطاعة وظلمة المعصية فكيف بمن هو سيد الانبياء ونور عيون قلوب الاولياء يلتبس عليه من هو محض نور بمن محض ديجور ، واشتباه جبريل عليه السلام عليه ﷺ في بعض المرات حتى لم يعرفه إلى أن ذهب فقال : والذي نفسي بيده ما شبه على منذ أتاني قبل مرقي هذه وما عرفته حتى ولي إذا صح ليس من قبيل اشتباه الشيطان به عليه السلام إذ يجوز أن يكون من اشتباه ملك بملك وكل منهما نوراني ، وقد كان يأتيه ﷺ غير جبريل عليه السلام من الملائكة الكرام ، وأن يكون من اشتباه ملك بواحد من البشر نوراني أيضا لم يكن رآه عليه الصلاة والسلام قبل ذلك كالحضر والياس مثلا إن قلنا بحياتهما .

وأيضا قال المحققون : إن الانبياء عليهم السلام ليس لهم خاطر شيطاني ، وكون ذلك ليس منه بل كان مجرد القاء على اللسان دون القلب ممنوع ألا ترى أنه قال تعالى : (ألقى الشيطان في أمنيته) دون ألقى الشيطان على لسانه ، وتسمية القراءة أمنية لما أن القارئ يقدر الحروف في قلبه أولا ثم يذكرها شيئا فشيئا ، وأيضا حفظه ﷺ لذلك إلى أن أمسى فاجاء في بعض الروايات فنبهه عليه جبريل عليهما السلام يبعد كون الالتقاء على اللسان فقط ، على أنا لو سلمنا ذلك وقلنا : إن الشيطان ألقى على لسانه ﷺ ولم يلق في قلبه كما هو شأن الوحي المشار إليه بقوله تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) وقلنا : إن ذلك مما يعقل للزم أن يعلم ﷺ من خلق قلبه واشتغال لسانه أن ذلك ليس من الوحي في شيء ولم يحتاج إلى أن يعلمه جبريل عليه السلام ، والقول بأنه لبس الحال عليه عليه الصلاة والسلام للتأديب والترقية إلى المقام الآكل في العبودية وهو فناء ارادته ﷺ في إرادة مولاه عز وجل حيث تمت إيمان الكل وحرص عليه ولم يكن مراد الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت إليه لأن القائل به زعم أن التأديب بذلك كان بعد قوله تعالى (وإن كان كبر عليك أعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) ولا شك أن التأديب به لم يبق ولم يذر ولم يقرن بما فيه تسلية أصلا فاذا قيل والعياذ بالله تعالى : إن ذلك لم ينجع فكيف ينجع مادونه ، وأيضا أية دلالة في الآية على التأديب وهي لم تخرج مخرج العتاب بل مخرج التسلية على أبلغ وجه عما كان يفعل المشركون من السعي في إبطال الآيات ، ولانسلم أن

ترتيب الالتقاء على التمنى مع ما فى السباق والسياق مما يدل على التسلية عن ذلك يجدى نفعا فى هذا الباب كما لا يخفى على ذوى الألباب .

ويرد على قوله : إنه بعد حصول التأديب بما ذكر كان يرسل من بين يديه ومن خلفه رصد يحفظونه من القاء الشيطان أنه لم يدل دليل على تخصيص الارسال بما بعد ذلك بل الظاهر أن ذلك كان فى جميع الاوقات فقد أخرج عبد بن حميد . وابن جرير عن الضحاك بن مزاحم فى قوله تعالى : (إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا) قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بعث إليه الملك بالوحي بعث معه ملائكة يحرسونه من بين يديه ومن خلفه أن يتشبه الشيطان بالملك ، وقد ذكروا أن - كان - فى ذلك للاستمرار .

وأخرج ابن أبى حاتم بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال : ما جاء جبريل عليه السلام بالقرآن إلى النبي ﷺ الا ومعه أربعة من الملائكة حفظة ، وهذا صريح فى ذلك ولا شك أن هذا الالتقاء عند من يقول به كان عند نزول الوحي ، فقد أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس أن النبي ﷺ بينما هو يصلى إذ نزلت عليه قصة آلهة العرب فجعل يتلوها فسمعه المشركون فقالوا : إنا نسمعه يذكر آلهتنا بخير فدنوا منه فبينما هو يتلوها وهو يقول (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) ألقى الشيطان تلك الغرائيق العلا منها الشفاعة ترجى فعلى هذا ونحوه يكون الرصد موجودا مع عدم ترتب اثره عليه ، والقول بأن جبريل عليه السلام ومن معه تنحوا عنه حتى ألقى الشيطان ما ألقى بناء على ما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال فى آية الرصد : كان النبي ﷺ قبل أن يلقى الشيطان فى أمنيته يدنون منه فلما ألقى الشيطان فى أمنيته أمرهم أن يتنحوا عنه قليلا فان المراد من قوله : فيه فلما ألقى فلما أراد أن يلقى فى حيز المنع وكذا صحة هذا الخبر ، ثم آية فائدة فى أنزال الرصد إذا لم يحصل به الحفظ بل كيف يسمى رصدا . ومما ذكر فى هذا الاعتراض يعلم ما فى الجواب الثانى من الاعتراض وهو ظاهر ، وقد يقال : إن اعجاز القرآن معلوم له ﷺ ضرورة كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري بل قال القاضى : إن كل بليغ أحاط بمذاهب العرب وغرائب الصنعة يعلم ضرورة إعجازه ، وذكر أن الاعجاز يتعلق بسورة أو قدرها من الكلام بحيث يتبين فيه تفاضل قوى البلاغة فاذا كانت آية بقدر حروف سورة وإن كانت كسورة الكوثر فهو معجز ، وعلى هذا يمتنع أن يأتى الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا بمقدار أقصر سورة منه تشبهه فى البلاغة ومتى أتى أحد بما يزعم فيه ذلك لم تنفق سوقه عند رسول الله ﷺ وكذا عند كل بليغ محيط بما تقدم ولم يخف على الرسول عليه الصلاة والسلام ولا على ذلك البليغ عدم اعجازه فلا يشبهه عنده بالقرآن أصلا ، ولا شك أن ما ألقى الشيطان على ما فى بعض الروايات حروفه بقدر حروف سورة الكوثر بل أزيد إن اعتبر الحرف المشدد بحرفين وهو وانهم لمن الغرائيق العلا وان شفاعتهن لى التى ترجى الوارد فيما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق موسى بن عقبة عن ابن شهاب .

وجاء فى رواية ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم بسند قال السيوطى : هو صحيح عن أبى العالية أنه ألقى تلك الغرائيق العلا وشفاعتهم ترجى وترضى ومثلن لا ينسى وحروفه أزيد من حروفها إذا لم يعتبر الحرف المشدد فى شيء منهما بحرفين أما إذا اعتبر فخروفها أزيد بواحد فان كان ما ذكر مما يتعلق به الاعجاز

فان كان معجزاً لزم أن يكون من الله تعالى لامن القاء عدوه ضرورة عجزه كسائر الجن والانس عن الاتيان بذلك ، وإن لم يكن مما يتعلق به الاعجاز فهو كلام غير يسير يتنبه البايغ الحاذق إذا سمعه أثناء كلام فوجه بمراتب لكونه ليس منه فيبعد كل البعد أن يخفى عليه عايم الصلاة والسلام قصور بلاغته عن بلاغة شيء من آيات القرآن سواء قلنا بتفاوتها في البلاغة كما اختاره أبو نصر القشيري . وجماعة أم قلنا بعدم التفاوت كما اختاره القاضي فيعتقد أنه قرآن حتى ينبهه جبريل عليه السلام لاسيما وقد تكرر على سمعه الشريف سكر الآيات وما زجت لحمه ودمه ، والواحد منا وإن لم يكن من البلاغة بمكان إذا ألف شعر شاعر وتكرر على سمعه يعلم إذا دس بيت أو شطر في قصيدة له ان ذلك ليس له وقد يطالب بالدليل فلا يزيد على قوله : لأن النفس مختلف ، وهذا البعد متحقق عندي على تقدير كون الملقى ما في الرواية الشائعة وهو تلك الغرائق العلا وان شفاعتهن لترتجى أيضا لاسيما على قول جماعة : ان الاعجاز يتعلق بقليل القرآن وكثيره من الجمل المفيدة لقوله تعالى : « فليأتوا بحديث مثله » والقول بأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خفي عليه ذلك للتأديب فيه مافيه ، ولا يبعد استحقاق قائله للتأنيب *

وما ذكره في الجواب عن الثالث من أنه لا بد من حمل الكلام على الاستفهام أو حذف القول وهو دون الأول إذا صح الخبر صحيح لكن اثبات صحة الخبر أشد من خرط القناد فان الطاعين فيه من حيث النقل علماء أجلاء عارفون بالغث والسمين من الاخبار وقد بذلوا الوسع في تحقيق الحق فيه فلم يرووه إلا مردودا وما ألقى الشيطان إلى أوليائه معدودا وهم أكثر ممن قال بقبوله ومنهم من هو أعلم منه ، ويغلب على الظن أنهم وقفوا على روايته في سائر الطرق فراوهم مجروحين وفات ذلك القائل بالقبول ، ولعمري أن القول بأن هذا الخبر مما ألقاه الشيطان على بعض السنة الرواة ثم وفق الله تعالى جمعا من خاصته لابطاله أهون من القول بأن حديث الغرائق مما ألقاه الشيطان على لسان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم نسخه سبحانه وتعالى لاسيما وهو مما لم يتوقف على صحته أمر ديني ولا معنى آية ولا ولا سوى أنها يتوقف عليها حصول شبه في قلوب كثير من ضعفاء المؤمنين لا تكاد تدفع إلا بجهد جهيد ، ويؤيد عدم الثبوت مخالفته لظواهر الآيات فقد قال سبحانه في وصف القرمان : (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) والمراد بالباطل ما كان باطلا في نفسه وذلك الملقى كذلك وإن سوغ نطق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم به تأويله باحد التأويلين ، والمراد (بلايقيه) استمرار النفي لانفي الاستمرار *

وقال عز وجل : (إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون) فجاء بالجملة الاسمية مؤكدة بتاكيدين ونسب فيها الحفظ المحذوف متعلقه إفادة للعموم إلى ضمير العظمة وفي ذلك من الدلالة على الاعتناء بأمر القرمان مافيه ه وقد استدلل بالآية من استدلل على حفظ القرمان من الزيادة والنقص وما علينا ما قيل في ذلك ، وكون الالتقاء المذكور لا ينافي الحفظ لأنه نسخ ولم يبق إلزاما ناسيرا لا يخلو عن نظر ، والظاهر أنه وإن لم يناف الحفظ في الجملة لكنه ينافي الحفظ المشار اليه في الآية على ما يقتضيه ذلك الاعتناء ، ثم إن قيل : بما روى عن الضحاك من أن سورة الحج كلها مدنية لزم بقاء ما ألقى الشيطان قرمانا في اعتقاد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين زمانا طويلا والقول بذلك من الشناعة بمكان ، وقال جل وعلا : (إن هو إلا وحي يوحى) والظاهر أن الضمير لما ينطق به عليه الصلاة والسلام مما يتعلق بالدين ، ومن هنا

أخرج الدارمي عن يحيى بن أبي كثير أنه قال : كان جبريل عليه السلام ينزل بالسنة كما ينزل بالقرمان . والمتبادر من لحن الخطاب أن جميع ما ينطق به عليه الصلاة والسلام من ذلك ليس عن القاء شيطاني كما أنه ليس عن هوى ، وبقيت آيات أخر في هذا الباب ظواهرها تدل على المدعى أيضا ، وتأويل جميع الظواهر الكثيرة لقول شزيمة قليلة بصحة الخبر المنافي لها مع قول جم غفير بعد الفحص التام بعدم صحته مما لا يميل إليه القلب السليم ولا يرتضيه ذو الطبع المستقيم ، ويبعد القول بثبوته أيضا عدم إخراج أحد من المشايخ الكبار له في شيء من الكتب الست مع أنه مشتمل على قصة غريبة وفي الطباع ميل إلى سماع الغريب وروايته ومع إخراجهم حديث سجود المشركين معه ﷺ حين سجد آخر النجم ، فقد روى البخاري . ومسلم . وأبو داود . والنسائي . وغيرهم عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قرأ والنجم فسجد فيها وسجد كل من كان معه غير أن شيخا (١) من قريش أخذ كفا من حصي أو تراب ورفعها إلى جبهة وقال : يكفيني هذا . وروى البخاري أيضا . والترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والانس إلى غير ذلك ، وليس لأحد أن يقول : إن سجود المشركين يدل على أنه كان في السورة مظاهره مدح آلهتهم والالما سجودوا لأننا نقول : يجوز أن يكونوا سجدوا لدهشة أصابتهم وخوف اعتراهم عند سماع السورة لما فيها من قوله تعالى (وأنه أهلك عادا الأولى وثمود فما أبقى) وقوم نوح من قبل إنهم كانوا هم أظلم وأطغى والمؤتفة أهوى فغشاها ما غشى) إلى آخر الآيات فاستشعروا نزول مثل ذلك بهم ، ولعلمهم لم يسمعوا قبل ذلك مثلها منه ﷺ وهو قائم بين يدي ربه سبحانه في مقام خطير وجمع كثير وقد ظنوا من ترتيب الامر بالسجود على ما تقدم أن سجودهم ولو لم يكن عن إيمان كاف في دفع ما توهموه ، ولا تستبعد خوفهم من سماع مثل ذلك منه ﷺ فقد نزلت سورة حم السجدة بعد ذلك كما جاء مصرحا به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول الالتقان فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها (فان أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود) أمسك على فم رسول الله صلى الله عليه وسلم وناشده الرحم واعتذر لقومه حين ظنوا به أنه صبا وقال : كيف وقد علمتم أن محمدا إذا قال شيئا لم يكذب فخفت أن ينزل بكم العذاب . وقد أخرج ذلك البيهقي في الدلائل . وابن عساكر في حديث طويل عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه *

ويمكن أن يقال على بعد : إن سجودهم كان لاستشعار مدح آلهتهم ولا يلزم منه ثبوت ذلك الخبر لجواز أن يكون ذلك الاستشعار من قوله تعالى (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) بناء على أن المفعول محذوف وقدره حسبا يشتهون أو على أن المفعول (ألكم الذكر وله الأثى) وتوهموا أن مصب الانكار فيه كون المذكورات إناثا والحب للشيء يعنى ويصم ، وليس هذا بأبعد من حملهم تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهن لترتجى على المدح حتى سجدوا لذلك آخر السورة مع وقوعه بين ذمين المانع من حمله على المدح في البين كما لا يخفى على من سلمت عين قلبه عن الغين .

واعترض على الجواب الرابع بأن سجودهم كان مع رسول الله ﷺ آخرأ بعد سماع قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتموها أتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فكان ينبغي التنبيه بعد السجود ، ولعلمهم أرجعوا ضمير (هي) للأسماء وهي قرطهم اللات والعزى ومناة كما هو أحد احتمالين فيه ذكرهما الزمخشري ، فيكون

المعنى ما هذه الاسماء إلا أسماء سميت بها بهوائهم وشهوتهم ليس لكم على صحة التسمية بها برهان تتعلقون به ،
وحينئذ لا يكون فيه دليل على رد ما فهموه مما ألقى الشيطان من مدح الهتهم بأنها الغرائيق العلاء ، ويحتمل أنهم
أولوه على وجه آخر وباب التأويل واسع .

واعترض على قوله في الجواب الخامس : إن هذا الاشتباه في حالة خاصة للتأديب لا يقتضى أن يكون
ﷺ على غير بصيرة فيما يوحى إليه في غير تلك الحالة بأن المعترض لم يرد أنه إذا اشتبه الأمر عليه عليه الصلاة
والسلام مرة يلزم أن يكون على غير بصيرة فيما يوحى إليه في غيرها بل أراد أن اللائق بمقام النبي ﷺ أن
يكون على بصيره في جميع ما يوحى إليه وأنه متى اشتبه عليه عليه الصلاة والسلام في حالة من الأحوال لم تبق
الكلية كلية وهو خلاف المراد .

وفي التنقيح أن الوحي إما ظاهر أو باطن أما الظاهر فثلاثة أقسام ، الأول ما ثبت بلسان الملك فوقع في
سمعه ﷺ بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والمراد بها كما قال ابن ملك : العلم الضروري بأن المبلغ ملك نازل بالوحي
من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل ، والثاني ما وضح له ﷺ بأشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال
عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » الحديث وهذا
يسمى خاطر الملك ، والثالث ما تبدى لقلبه الشريف بلا شبهة بالهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده كما
قال تعالى (اتحكم بين الناس بما أراك الله) وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الإلهام للولي فإنه لا يكون حجة على
غيره ، وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف إلى ما ذكرنا ، وهو ظاهر في أنه ﷺ على بصيرة
في جميع ما يوحى إليه من القرآن لأنه جعله من القسم الأول من أقسام الوحي الظاهر ، ويعلم منه عدم ثبوت
تكلمه ﷺ بما ألقى الشيطان لأنه عند زاعمه يكون قد اعتقده عليه الصلاة والسلام قرآنا ووحيا من الله
تعالى فيجب على ماسمعت أن يكون عليه الصلاة والسلام قد علم ذلك علم ضروريا فحيث أنه ليس كذلك في نفس
الأمر يلزم انقلاب العلم جهلا ، واستثناء هذه المادة من العموم مما لا دليل عليه عند الزاعم سوى الخبر الذي زعم
صحته وبني عليه تفسير الآية بما فسر بها به وذلك أول المسئلة .

ويجوز أن يقال : إنه أراد أنه إذا وقع الاشتباه مرة اقتضى أن لا يكون عليه الصلاة والسلام على بصيرة
في شيء مما يوحى إليه بعد لأن احتمال التأديب على تعاطي ما ليس أكمل بالنسبة إليه ﷺ قائم والعصمة من
ذلك ممنوعة فقد وقع منه ﷺ بعد هذه القصة التي زعمها الخصم ما عوتب عليه كقصة الاسراء المشار إليها
بقوله تعالى (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) الآية ، وكقصة الاذن المشار إليها بقوله
تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وكقصة زينب رضي الله تعالى عنها المشار إليها بقوله تعالى (وإذا تقول للذي
أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله
أحق أن تخشاه) ودعوى أن التأديب بذلك على غير التمتنى مما لا تقتضيه الحكمة فلا يمكن وقوعه بما لم يقم عليه
دليل ، وقصارى ما تفيد الآية أن الالتقاء مشروط بالتمنى أو في وقته بناء على الخلاف في أن (إذا) للشرط أو
لمجرد الظرفية وعند انتفاء ذلك الشرط أو عدم تحقق ذلك الوقت يبقى الالتقاء على عدم الأصلي إن لم يكن
هناك ما يقوم مقام ذلك الشرط أو ذلك الوقت .

ولا شك أن صدور خلاف الأكل لاسيما إذا كان كالتمني أو فوقه أو وقت صدوره مما يقوم مقام ذلك فيما يقتضيه فيلزم حينئذ أن يكون صلى الله تعالى عليه وسلم في كل وحى متوقفا غير جازم بأنه وحى لا تلبس إلى أن يتضح له عليه الصلاة والسلام عدم صدور خلاف الأكل بالنسبة إليه منه وفي ذلك من البشاعة ما فيه *

واعترض على قوله في الجواب أيضا : إن ما قاله ابن العربي قياس مع الفارق الخ بأنه غير حاسم للقليل والقال إذ لنا أن نقول : خلاصة ما أشار إليه ابن العربي أنه قد صح بل تواتر قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من رآني في المنام فقد رآني حقا» فإن الشيطان لا يتمثل بي «والظاهر أنه لا يتمثل به صلى الله تعالى عليه وسلم أصلا لا للخلصين ولا لغيرهم لعمومهم - من - ولزوم مطابقة التعاليل المعمل وإذا لم يتمثل مناما فلائ لا يتمثل بقظة من باب أولى ، وعلمه الشراح بازوم اشتباه الحق بالباطل *

وقالت الصوفية في ذلك : إن المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم وإن ظهر بجميع أسماء الحق تعالى وصفاته تخلقا وتحققا فمقتضى رسالته للخلق أن يكون الأظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق سبحانه وأسمائه جل شأنه الهداية والاسم الهادي والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان فلا يظهر أحدهما بصفة الآخر ، والنبي ﷺ خالق للهداية فلو ساغ ظهور إبليس بصورته لزال الاعتماد عليه عليه الصلاة والسلام فلذلك عصمت صورته ﷺ عن أن يظهر بها شيطان اه ، ولا شك أن نسبة جبريل عليه السلام إليه ﷺ وكذا إلى سائر إخوانه الأنبياء عليهم السلام نسبة النبي ﷺ إلى الأمة فاذا استحال تمثيل الشيطان بالنبي يقظة أو مناما لأحد من أمته مخلصا أو غير مخلص خوف الاشتباه وزوال الاعتماد وكال التضاد فليقل باستحالة تمثله بجبريل عليه السلام لذلك ومن ادعى الفرق فقد كابر *

وتعقب ما ذكره في الجواب السادس بأن كون المتبع لما يعتقده وحيا للتلبس غير منقول صحيح إلا أن القول باعتقاد ما ليس قرآنا قرآنا للتلبس الناشئ عن إرادة التأديب بسبب تمنى إيمان الجميع الغير المراد له تعالى ليس به ، وكون التلبس للتأديب كالسهو في الصلاة للتشريع لا يخفى ما فيه *

وأورد على قوله في الجواب السابع : إنه لا إخلال بالوثوق بالقرآن عند الذين أوتوا العلم والذين آمنوا لأن وثوق كل منهما تابع لوثوق متبوعهم الصادق الأمين ﷺ أنه إذا فتح باب التلبس لا يوثق بالوثوق في شيء أصلا لجواز أن يكون كل وثوق ناشئا عن تلبس كالوثوق بأن تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهن لترجى قرآن فلما تطرق الاحتمال الوثوق جاز أن يتطرق الرجوع ولا يظهر فرق بينهما فلا يعول حينئذ على جزم ولا على رجوع . وقوله فيما ذكره البيضاوي عليه الرحمة : ليس بشيء ليس بشيء لأن منع الاحتمال عند الفرق الأربع بعد القول بجواز التلبس مكابرة والآية التي ادعى دلالتها على انتفاء الاحتمال عند فريقين بعد النسخ والاحكام فيها أيضا ذلك الاحتمال ، والحق أنه لا يكاد يفتح باب قبول الشرائع ما لم يسد هذا الباب *

ولا يجدى نفعا كون الحكمة المشار إليها بقوله تعالى (والله عليم حكيم) آية عن بقاء التلبس فلا أقل من أن يتوقف قبول معظم ما يحى به النبي عليه الصلاة والسلام إلى أن يتبين كونه ليس داخلا في باب التلبس

مع أنا نرى الصحابة رضى الله تعالى عنهم يسارعون إلى امتهال الاوامر عند اخباره صلى الله تعالى عليه وسلم
ايامهم بوحى الله تعالى اليه بها من غير انتظار ما يحى ، بعد ذلك فيها بما يحقق أنها ليست عن تلبيس فافهم والله تعالى الموفق *
وتوسط جمع في أمر هذه القصة فلم يثبتوها كما أثبتها الكوراني عفا الله تعالى عنه من أنه ﷺ نطق بما
نطق عمدا معتقدا للتلبيس أنه وحى حاملا له على خلاف ظاهره ولم ينفوها بالكلية كما فعل أجلة اثبات واليه
أميل بل أثبتوها على وجه غير الوجه الذي أثبتته الكوراني واختلفوا فيه على أوجه تعلم مما أسلفناه من نقل الاقوال
في الآية وكلمها عندي مما لا ينبغي أن يلتفت اليها . وفي شرح الجوهرة الاوسط أن حديث تلك الغرائيق الخ
ظاهره مخالف للقواطع فيجب تأويله إن صح بما هو مذکور في موضعه مما أقرب به على نظر فيه أن الشيطان ترصد
قراءته عليه الصلاة والسلام وكان يرتل القراءة إذ ذاك عند البيت فحين انتهى عليه الصلاة والسلام إلى قوله تعالى
(أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) وكان منه عليه الصلاة والسلام وقفة مأللترتيل أدرج ذلك
في تلاوته محاييا صوته صلى الله تعالى عليه وسلم فظن أنه من قوله عليه الصلاة والسلام وليس به انتهى ، والنظر
الذي أشار اليه لا يخفى على من أحاط بما قدمناه خبرا واخذت العناية بيديه ، وأقبح الاقوال التي رأيناها في
هذا الباب وأظهرها فسادا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادخل تلك الكلمة من تلقاء نفسه حرصا على ايمان قومه
ثم رجع عنها ، ويجب على قائل ذلك التوبة كبرت كلمة تخرج من افواههم إن يقولون الا كذبا ، وقريب
منه ما قيل إنها كانت قرآنا منزلا في وصف الملائكة عليهم السلام فلما تورم المشركون أنه يريد عليه الصلاة
والسلام مدح آلهم بها نسخت ، وأنت تعلم أن تفسير الآية أعنى قوله تعالى (وما أرسلنا) الخ لا يتوقف على
ثبوت أصل لهذه القصة ، وأقرب ما قيل في تفسيرها على القول بعدم الثبوت ما قدمناه ، وقيل : هو بعيد صدقوا
لكن عن ايها الاخلال بمقام النبوة ونحو ذلك ، واستفت قلبك إن كنت ذا قلب سليم . هذا وأخرج عبد
ابن حميد . وابن الانباري في المصاحف عن عمرو بن دينار قال . كان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقرأ
(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ولا نبي ولا محدث) فنسخ (ولا محدث) والمحدثون صاحب يس . ولقمان .
ومؤمن من آل فرعون . وصاحب موسى عليه السلام هـ (المُلْكُ) أى السلطان القاهر والاستيلاء التام والتصرف
على الاطلاق (يَوْمَئِذٍ) أى يوم إذ تأتيهم الساعة أو عذابها ، وقيل أى يوم إذ تزول مرتبتهم وليس بذلك ،
ومثله ما قيل أى يوم إذ يؤمنون (لله) وحده بلا شريك أصلا بحيث لا يكون فيه لأحد تصرف من التصرفات
في أمر من الأمور لا حقيقة ولا مجاز أولا صورة ولا معنى كما في الدنيا فان للبعض فيها تصرفا صوريا في الجملة
والتنوين في إذ عوض عن المضاف اليه ، وإضافة يوم اليه من إضافة العام إلى الخاص وهو متعلق بالاستقرار
الواقع خبرا ، وقوله سبحانه (يحكم بينهم) جملة مستأنفة وقعت جواب سؤال نشأ من الاخبار بكون الملك
يَوْمَئِذٍ لله ، وضمير الجمع للفريقين المؤمنين والكافرين لذكرهما أولا واشتمال التفصيل عليهما آخرا ، نعم ذكر
الكافرين قبيله ربما يوم تخصيصه بهم كأنه قيل : فماذا يصنع سبحانه بالفريقين حينئذ ؟ فقيل : يحكم بينهم
بالمجازاة ، وجوز أن تكون حالا من الاسم الجليل (فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) وهم الذين لا مريه لهم
فيما اشير اليه سابقا كيفما كان متعلق الايمان (فِي جَنَّاتٍ النَّعِيمِ هـ) أى مستقرون في جنات مشتملة على النعم

الكثيرة ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ وهم الذين لا يزالون في مرية من ذلك ، وفي متعلق الكفر احتمالات كاحتمالات متعلق الايمان وزيادة وهي احتمال أن يكون متعلقه الآيات ، والظاهر أن المراد بها الآيات التنزيلية ، وجوز أن يراد بها الأدلة وأن يراد بها الاعم ويتحصل مما ذكر خمسة عشر احتمالا في الآية ، ولعل أولها ما قرب به العطف إلى التأسيس فتأمل ، والموصول مبتدأ أول وقوله تعالى ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ مبتدأ ثان وهو إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة ، وما فيه من معنى البعد للايدان ببعد المنزلة في الشر والفساد وقوله سبحانه ﴿لَهُمْ عَذَابٌ﴾ جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وقعت خبرا للمبتدأ الثاني أو (لهم) خبر له و(عذاب) مرفوع على الفاعلية بالاستقرار في الجار والمجرور لاعتماده على المبتدأ وجملة المبتدأ الثاني وخبره خبر للمبتدأ الأول ، وتصديره بالفاء قيل للدلالة على أن تعذيب الكفار بسبب قبائحهم ولذا جرى بأولئك .

وقيل لهم عذاب بلام الاستحقاق وكان الظاهر في عذاب كما قيل (في جنات) وجعل تجريد خبر الموصول الأول عنها للايدان بأن إثابة المؤمنين بطريق التفضل لا لايجاب محاسنهم إياها ، ولا ينافي ذلك قوله تعالى (فلهم أجر غير ممنون) ونحوه لأنها بمقتضى وعده تعالى على الإثابة عليها قد تجعل سببا ، وقيل جرى بالفاء لأن الكلام لخروجه مخرج التفصيل بتقدير أما فكأنه قيل : فاما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا فأولئك الخ وليس بشيء لأن ذلك يقتضى تقدير أما في قوله تعالى (فالذين آمنوا) الخ ولا يتسنى فيه لعدم الفاء في الخبر وقوله تعالى ﴿مُهَيَّنَّ ٥٧﴾ صفة لعذاب مؤكدة لما أفاده التنوين من الفخامة ، ولم يتعرض لوصف هؤلاء الكفرة بعمل السيئات كما تعرض لوصف المؤمنين بعمل الصالحات قيل لظهور عدم اتصافهم بغيره أعني العمل الصالح الذي شرعه الله تعالى على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام بعد كفرهم وتكذيبهم بالآيات ، وقيل مبالغة في تهويل أمر الكفر حيث أخبر سبحانه أن للمتصف به دون عمل السيئات عذابا مهينا ولو تعرض لذلك لأفاد أن ذلك العذاب للمتصف بالمجموع فيضعف التهويل ، والقول بأن المراد من التكذيب بالآيات عمل السيئات أو في الكلام صنعة الاحتباك والأصل فالذين آمنوا وصدقوا بآياتنا وعملوا الصالحات في جنات النعيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا وعملوا السيئات فأولئك لهم عذاب مهين خلاف الظاهر كما لا يخفى . ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي في الجهاد حسبا يلوح به قوله تعالى ﴿ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا﴾ أي في تضاعيف المهاجرة . وقرأ ابن عامر (قتلوا) بالتشديد ، ومحل الموصول الرفع على الابتداء ، وقوله تعالى ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ﴾ جواب لقسم محذوف والجملة خبره على الاصح من جواز وقوع القسم وجوابه خبراً ، ومن منع أضرر قولاً هو الخبر والجملة محكية به ، وقوله سبحانه ﴿رِزْقًا حَسَنًا﴾ اما مفعول ثان ليرزق على أنه من باب النقص والذبح أي مرزوقا حسنا أو مصدر مبين للنوع ، والمراد به عند بعض ما يكون للشهداء في البرزخ من الرزق ، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « من مات مرابطا أجرى عليه الرزق وأمن من الفتانين وقرأوا إن شئتم والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا إلى قوله تعالى حليم » وقد نص سبحانه في آية أخرى على أن الذين يقتلون في سبيل الله تعالى أحياء

عند ربهم يرزقون وليس ذلك في تلك الآية إلا في البرزخ وقال آخرون : المراد به مالا ينقطع أبداً من نعيم الجنة . ورد بأن ذلك لا اختصاص له بمن هاجر في سبيل الله ثم قتل أو مات بل يكون للمؤمنين كلهم .
وتعقب بأن عدم الاختصاص ممنوع فان تشكير (رزقا) يجوز أن يكون للتنويع ويختص ذلك النوع بأولئك المهاجرين ، وقيل المراد تشريفهم وتبشيرهم بهذا الوعد الصادر ممن لا يخلف الميعاد المقترن بالتأكيد القسمي ويكفي ذلك في تفضيلهم على سائر المؤمنين كما في المبشرين من الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفيه نظره وقال الكلبي : هو الغنيمة ، وقال الاصم : هو العلم والفهم كقول شعيب عليه السلام (ورزقني منه رزقا حسنا) ويرد عليهما أنه تعالى جعل هذا الرزق جزاء على قتلهم أو موتهم في تضاعيف المهاجرة في سبيل الله تعالى فلا يصح أن يكون في الدنيا ، ولعل قائل ذلك يقول : إنه في الآخرة وفيها تتفاوت مراتب العلم أيضا *
وظاهر الآية على ما قيل : استواء من قتل ومن مات مهاجرا في سبيل الله تعالى في الرتبة وبه أخذ بعضهم ، وذكر أنه لما مات عثمان بن مظعون . وأبوسلمة بن عبد الأسد قال بعض الناس : من قتل من المهاجرين أفضل ممن مات حتف أنفه فنزلت الآية مسوية بينهم •

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن فضالة بن عبيد الأنصاري الصحابي أنه كان بموضع فمروا بجنازتين إحداهما قتيل والأخرى متوفى فقال الناس على القتيلى في سبيل الله تعالى فقال : والله ما أبالي من أى حفرتيهما بعثت اسمعوا كتاب الله تعالى فقال : (والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا) الآية .
ويؤيد ذلك بما روى عن أنس قال : قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «المقتول في سبيل الله تعالى والمتوفى في سبيل الله تعالى بغير قتل هما في الأجر شريكان» فان ظاهر الشريعة يشعر بالتسوية ، وظاهر القول بالتسوية أن المتوفى مهاجراً في سبيل الله تعالى شهيداً كالقتيل وبه صرح بعضهم ، وفي البحر أن التسوية في الوعد بالرزق الحسن لا تدل على تفضيل في المعطى ولا تسوية فان يكن تفضيل فمن دليل ماخر ، وظاهر الشريعة أن المقتول أفضل انتهى ، وما تقدم في سبب النزول غير مجمع عليه ، فقد روى أن طوائف من الصحابة رضي الله تعالى عنهم قالوا : يا نبي الله هؤلاء الذين قتلوا قد علمنا ما أعطاهم الله تعالى من الخير ونحن نجاهد معك كما جاهدوا فما لنا إن متنا معك فنزلت ، واستدل بعضهم بهذا أيضاً على التسوية ، وقال مجاهد : نزلت في طوائف خرجوا من مكة إلى المدينة للهجرة فتبعهم المشركون وقتلوه ، وعلى هذا القول ليس المراد من المهاجرة في سبيله تعالى المهاجرة في الجهاد ، وأيا ما كان فهذا ابتداء كلام غير داخل في حيز التفصيل . ويوم ظاهر كلام بعضهم الدخول وانه تعالى أفراد المهاجرين بالذكر مع دخولهم دخولا أوليا في الذين آمنوا وعملوا الصالحات تفخيماً لشأنهم وهو كما ترى ، (وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٥٨) فانه جل وعلا يرزق بغير حساب مع أن ما يرزقه قد لا يقدر عليه أحد غيره سبحانه وأن غيره تعالى إنما يرزق بما رزقه هو جل شأنه . واستدل بذلك على أنه قد يقال لغيره تعالى رازق والمراد به معطى ، والأولى عندي أن لا يطلق رازق على غيره تعالى وأن لا يتجاوز عما ورد •

وأما اسناد الفعل إلى غيره تعالى كرزق الامير الجندی وأرزق فلانا من كذا فهو أهون من اطلاق رازق ولعله لما لا بأس به ، وصرح الراغب بأن الرزاق لا يقال إلا لله تعالى ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله •

وقوله تعالى ﴿لِيَدْخُلْنَهُمْ مُدْخَلَ رِضْوَانِهِ﴾ استئناف مقرر لمضمون قوله سبحانه (ليرزقنهم الله) أو بدل منه مقصود منه تأكيد. و(مدخلا) إما اسم مكان أريد به الجنة كما قال السدي وغيره أو درجات فيها مخصوصة بأولئك المهاجرين كما قيل، وقيل هو خيمة من درة بيضاء لا فصم فيها ولا وصم لها سبعون ألف مصراع، أو مصدر ميمي، وهو على الاحتمال الأول مفعول ثان للدخال وعلى الثاني مفعول مطلق، ووصفه بـ(يرضونه) على الاحتمالين لما أنهم يرون إذا أدخلوا ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وقيل على الثاني: إن رضاهم لما أن أدخلهم من غير مشقة تنالهم بل براحة واحترام *

وقرأ أهل المدينة (مدخلا) بالفتح والباقون بالضم ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ﴾ بالذي يرضيهم فيعطيه إياه أو لعليم بأحوالهم وأحوال أعدائهم الذين هاجروا لجهادهم ﴿حَلِيمٌ ٥٩﴾ فلا يعاجل أعداءهم بالعقوبة، وبهذا يظهر مناسبة هذا الوصف لما قبله وفيه أيضا مناسبة لما بعد ﴿ذَلِكَ﴾ قد حقق أمره ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ﴾ أي من جازى الجاني بمثل ما جنى به عليه، وتسمية ما وقع ابتداء عقابا مع أن العقاب كما قال غير واحد جزاء الجناية لأنه يأتي عقبها وهو في الأصل شيء يأتي عقب شيء للمشكلة أو لأن الابتداء لما كان سببا للجزاء أطلق عليه مجازا مرسلا بعلاقة السببية، وقال بعض المحققين: يجوز أن يقال: لا مشاكلة ولا مجاز بناء على أن العرف جار على إطلاقه على ما يعذب به وإن لم يكن جزاء جنائية، و(من) موصولة وجوز أن تكون شرطية سد جواب القسم الآتي مسد جوابها، والجملة مستأنفة، والباء في الموضعين قيل للسبب لا للآلة واليه ذهب أبو البقاء، وقال الخفاجي: باء (بمثل) آية لاسببية لئلا يتكرر مع قوله تعالى (به) والمنساق إلى ذهني القاصر كونها في الموضعين الآلة وفيما ذكره الخفاجي نظر فتأمل *

﴿ثُمَّ بَغَى عَلَيْهِ﴾ بالمعاودة إلى العقاب ﴿لِيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ﴾ على من بغى عليه لا محالة عند كره الانتقام منه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ ٦٠﴾ تعليل للنصرة حيث كانت لمن ارتكب خلاف الأولى من العفو عن الجاني المندوب إليه والمستوجب للمدح عنده تعالى ولم ينظر في قوله تعالى (فمن عفا وأصلح فأجره على الله) وأن تعفوا أقرب للتقوى. ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) بأن ذلك لأنه لا يلوم على ترك الأولى إذ روعي الشريطة وهي عدم العدوان، وفيه تعريض بمكان أولية العفو لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جنائية، وإظهار الاسم الجليل في مقام الإضمار للإشارة إلى أن ذلك من مقتضى الإلهية *

وحمل الجملة على ما ذكر أحد أوجه ثلاثة ذكرها الزمخشري في بيان مطابقة ذكر العفو الغفور هذا الموضع. وثانيها أنه دل بذلك على أنه تعالى قادر على العقوبة لأنه لا يوصف بالعفو إلا القادر على ضده *

قال في الكشف: فهو أي (إن الله) الخ على هذا أيضا تعليل للنصرة وأن المعاقب يستحق فوق ذلك وإنما الاكتفاء بالمثل لما كان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه، وفيه ادماج أيضا للبحث على العفو وهذا وجه وجيه اه، وثالثها أنه دل بذلك على نفي اللوم على ترك الأولى حسبا قرأولا إلا أن الجملة عليه خبر ثان لقوله تعالى (من عاقب بمثل ما عوقب به) والخبر الآخر قوله تعالى (لينصرنه الله) فيكون قد أخبر عنه بأنه لا يلومه على ترك العفو وأنه ضامن لنصرته في إخلاله ثانيا بذلك *

وجعل ذلك بعضهم من التقديم والتأخير ولا ضرورة اليه ، وقيل : إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى بل لأن المماثلة من كل الوجوه متعسرة فيحتاج للعفو عما وقع فيها وليس بذاك . ونقل الطيبي عن الامام أن الآية نزلت في قوم مشركين لقوا قوما من المسلمين لليأتين بقيتا من المحرم فقالوا : إن أصحاب محمد ﷺ يكرهون القتال في الشهر الحرام فاحملوا عليهم فناشدهم المسلمون بأن يكفوا عن القتال فأبوا فقاتلهم فنصر المسلمون ووقع في أنفسهم شيء من القتال في الشهر الحرام فانزل الله تعالى الآية ، ثم قال : فعلى هذا أمر المطابقة ظاهر ويكون أوفق لتأليف النظم ، وذلك أن لفظة (ذلك) فصل للخطاب وقوله تعالى (ومن عاقب) شروع في قصة أخرى لأولئك السادة بعد قوله سبحانه (والذين هاجروا) الآيتين اه *

وتعقب بأن الآية تقتضي ابتداء ثم جزاء ثم بغيا ثم جزاء . والقصة لم تدل عليه إلا أن يجعل ما بينهم من التعادى معاقبة بالمثل ويجعل البغي مناواتهم لقتال المسلمين في الشهر الحرام وهو خلاف الظاهر ، وأما الموافقة لتأليف النظم فعلى ما ذكره غيره أبين لأنه لما ذكر حال المقتولين منهم والميتين منهم قيل الأمر ذلك فيما يرجع إلى حال الآخرة وفيما يرجع إلى حال الدنيا إنهم لهم المنصورون لأنهم بين معاقب وعاف وكلاهما منصوران أما الأول فنصا وأما الثاني فنحوى الخطاب أعنى مفهوم الموافقة ، وفيه وعيد شديد للبغى وأنه مخذول في الدارين مسلوك في قرن من كان في مرية حتى أتته الساعة أو العذاب اه ، وهو كلام رصين ، ولا يعكر عليه قولهم : إنه أتى بذلك الاقتضاب فتأمل . وعن الضحاك أن الآية مدنية وهي في القصاص والجراحات *

واستدل بها الشافعي على وجوب رعاية المماثلة في القصاص ، وعندنا لا قود إلا بالسيف كما جاء في الخبر والمراد به السلاح وخبر « من غرق غرقناه ومن حرق حرقناه » لم يصح وبتسليم صحته محمول على السياسة ، وينبغي أن يعلم أن المعاقبة بالمثل على الإطلاق غير مشروعة فإن الرجل قد يعاقب بنحو يازاني وقد قالوا : إنه إذا قيل له ذلك فقال لا بل أنت زان حد هو والقائل الأول فليحفظ (ذلك) إشارة إلى النصر المدلول عليه بقوله تعالى (لينصرنه) وما فيه من معنى البعد لا يذان بعلو رتبته ، وقيل لعدم ذكر المشار إليه صريحا ، ومحل الرفع على الابتداء وخبره قوله سبحانه : ﴿ بَأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ﴾ والباء فيه سببية ، والسبب ما دل عليه ما بعد بطريق اللزوم أي ذلك النصر كائن بسبب أن الله تعالى شأنه قادر على تغليب بعض مخلوقاته على بعض والمداولة بين الأشياء المتضادة . ومن شأنه ذلك ه

وعبر عن ذلك بادخال أحد الملوين في الآخر بأن يزيد فيه ما ينقص من الآخر كما هو الاوفق بالايلاج أو بتحصيل أحدهما في مكان الآخر كما قيل لا بأن يجعل بين كل نهارين ليلا وبين كل ليالين نهارا كما قد توهم لكونه أظهر المواد وأوضحها أو كائن بسبب أنه تعالى خالق الليل والنهار ومصرفهما فلا يخفى ما يجري فيهما على أيدي عباده من الخير والشر والبغي والانتصار كما قيل ، وعلى الأول قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ ﴾ بكل المسموعات التي من جملتها ما يقول المعاقب ﴿ بِصِيرٌ ۝ ٦١ ﴾ بكل المبصرات التي من جملتها ما يقع منه من الأفعال من تتمه الحكم لا بد منه إذ لا بد للناصر من القدرة على نصر المظلوم ومن العلم بأنه كذلك ، وعلى الثاني هو تكميم وتأكيد والأول أولى ، وقيل : لا يبعد أن يكون المعنى ذلك النصر بسبب تعاقب الليل والنهار وتناوب الازمان والادوار

إلى أن يجيء الوقت الذي قدوة الملك الجبار لا انتصار المظلوم وغلبته، وفيه أنه لا يحصل له ما لم يلاحظ قدرة الفاعل لذلك، وقيل : يجوز أن تكون الإشارة إلى الاتصاف بالعفو والغفران أى ذلك الاتصاف بسبب أنه تعالى لم يؤاخذ الناس بذنوبهم فيجعل الليل والنهار سرمدًا فتعطل المصالح، وفيه أنه مع كونه لا يناسب السياق غير ظاهر لاسيما إذا لوحظ عطف قوله تعالى (وأن الله سميع بصير) على مدخول الباء فيما قبل، نعم الإشارة إلى الاتصاف في قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ﴾ فالمعنى ذلك الاتصاف بكمال القدرة الدال عليه قوله تعالى (يولج الليل في النهار). الخ وكمال العلم الدال عليه (سميع بصير) بسبب أن الله تعالى الواجب لذاته الثابت في نفسه وحده فان وجوب وجوده ووحدته يستلزمان أن يكون سبحانه هو الموجد لسائر المصنوعات ولا بد في إيجادها لذلك حيث كان على أبدع وجه وأحكمه من كمال العلم على ما بين في موضعه، وقيل : إن وجوب الوجود وحده متكفل بكل كمال حتى الوحدة أو المعنى ذلك الاتصاف بسبب أن الله تعالى الثابت الإلهية وحده ولا يصلح لها إلا من كان كامل القدرة كامل العلم ﴿وَأَنْ مَّا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ﴾ الها ﴿هُوَ الْبَاطِلُ﴾ أى المعدوم في حد ذاته أو الباطل الإلهية، والحصر يحتمل أن يكون غير مراد وإنما جيء به للمشاكلة ويحتمل أن يكون مرادا على معنى أن جميع ما يدعون من دونه هو الباطل لا بعضه دون بعض : وقيل هو باعتبار كمال بطلانه وزيادة هو هنا دون ما في سورة لقمان من نظير هذه الآية لأن ما هنا وقع بين عشر آيات كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ولهذا أيضا زيدت اللام في قوله تعالى الآتي (وإن الله هو الغنى الحميد) دون نظيره في تلك السورة، ويمكن أن يقال تقدم في هذه السورة ذكر الشيطان فلهذا ذكرت هذه المؤكدات بخلاف سورة لقمان فإنه لم يتقدم ذكر الشيطان هناك بنحو ما ذكر هنا قاله النيسابوري، ويجوز أن يكون زيادة (هو) في هذا الموضع لأن المعمل فيه أزيد منه في ذلك الموضع فتأمل ﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ﴾ على جميع الأشياء ﴿الْكَبِيرُ ٦٣﴾ عن أن يكون له سبحانه شريك لا شيء أعلى منه تعالى شانا وأكبر سلطانا.

وقرأ الحسن (وان ما) بكسر الهمزة، وقرأ نافع وابن كثير . وابن عامر . وأبو بكر (تدعون) بالتاء على خطاب المشركين . وقرأ مجاهد . واليماني . وموسى الاسوارى (يدعون) بالياء التحتية مبنيًا للمفعول على أن الواو لما فإنه عبارة عن الآلهة، وأمر التعبير عنها بما ثم ارجاع ضمير العقلاء اليها ظاهر فلا تغفل . ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ أى من جهة العلو ﴿مَاءً﴾ أى ألم تعلم ذلك، وجوز كون الرؤية بصرية نظرا للماء المنزل، والاستفهام للتقرير، وقوله تعالى ﴿فَتَصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً﴾ أى فتصير، وقيل تصبح على حقيقتها والحكم بالنظر إلى بعض الأماكن تمطر السماء فيها ليلا فتصبح الأرض مخضرة، والأول أولى عطف على (أنزل) والفاء مغنية عن الرابط فلا حاجة إلى تقدير بانزاله، والتعقيب عرفي أو حقيقي وهو إما باعتبار الاستعداد التام للاخضرار أو باعتباره نفسه وهو كما ترى، وجوز أن تكون الفاء لمحض السبب فلا تعقيب فيها، والعدول عن الماضي إلى المضارع لإفادة بقاء أثر المطر زمانا بعد زمان كما تقول : أنعم على فلان عام كذا فاروح وأغدو شاكرًا له ولو قلت : فرحت وغدوت لم يقع ذلك الموقع أو لاستحضار الصورة البديعة ولم ينصب الفعل في جواب الاستفهام هنا في شيء من القراءات فيما نعلم وصرح غير واحد بامتناعه، ففي البحر أنه

يتمتع النصب هنا لأن النفي إذا دخل عليه الاستفهام وإن كان يقتضى تقريراً في بعض الكلام هو معامل معاملة النفي المحض في الجواب ألا ترى قوله تعالى (الست بربكم قالوا بلى) وكذلك في الجواب بالفاء إذا أجبت النفي كان على معنيين في كل منهما ينتفى الجواب فإذا قلت: ما تأتينا فتحدثنا بالنصب فالمعنى ما تأتينا محدثاً إنما تأتينا ولا تحدث، ويجوز أن يكون المعنى أنك لا تأتينا فكيف تحدثنا فالحديث منتف في الحالتين والتقرير بأداة الاستفهام كالنفي المحض في الجواب يثبت ما دخلته همزة الاستفهام وينفى الجواب فيازم من ذلك هنا إثبات الرؤية وانتفاء الاضرار وهو خلاف المراد، وأيضاً جواب الاستفهام ينعقد منه مع الاستفهام شرط وجزاء ولا يصح أن يقال هنا إن تر إنزال الماء تصبح الأرض مخضرة لأن اضرارها ليس مترتباً على علمك أو رؤيتك إنما هو مترتب على الانزال اهـ

وإلى انعكاس المعنى على تقدير النصب ذهب الزمخشري حيث قال: لو نصب الفعل جواباً للاستفهام لأعطى ما هو عكس الغرض لأن معناه إثبات الاضرار فينقلب بالنصب إلى نفي الاضرار لكن تعقبه صاحب الفرائد حيث قال: لا وجه لما ذكره صاحب الكشف ولا يازم المعنى الذي ذكر بل يلزم من نصبه أن يكون مشاركاً لقوله تعالى (ألم تر) تابعاً له ولم يكن تابعاً لانزال ويكون مع ناصبه مصدراً معطوفاً على المصدر التي تضمنه (ألم تر) والتقدير ألم تكن لك رؤية إنزال الماء من السماء وإصباح الأرض مخضرة وهذا غير مراد من الآية بل المراد أن يكون إصباح الأرض مخضرة بانزال الماء فيكون حصول اضرار الأرض تابعاً للانزال معطوفاً عليه اهـ وفيه بحث هـ

وقال صاحب التقریب في ذلك: إن النصب بتقدير ان وهو علم للاستقبال فيجعل الفعل مترقباً والرفع جزم باخباره وتأنيضه أن الرفع جزم باثباته والنصب ليس جزمًا باثباته لأنه جزم بنفيه، ولا يخفى أنه إن صح في نفسه لا يطابق مغزى الزمخشري، وعمل أبو البقاء امتناع النصب بأمرين، أحدهما انتفاء سببية المستفهم عنه لما بعد الفاء كما تقدم عن البحر، والثاني أن الاستفهام المذكور بمعنى الخبر فلا يكون له جواب وإلى هذا ذهب الفراء فقال: (ألم تر) خبر كما تقول في الكلام اعلم أن الله تعالى يفعل كذا فيكون كذا، وقال سيديويه: وسأله يعني الخليل عن قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) فقال هذا واجب وهو تنبيه كأنك قلت: أسمع؟ وفي النسخة الشرقية من الكتاب انتبه أنزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا وقال بعض المتأخرين: يجوز أن يعتبر سبب الفعل عن النفي ثم يعتبر دخول الاستفهام التقرير فيكون المعنى حصل منك رؤية إنزال الله تعالى الماء فاصباح الأرض مخضرة لأن الاستفهام المذكور الداخل على النفي يكون في معنى نفى النفي وهو إثبات، فإن قلت: الرؤية لا تكون سبباً لانفيا ولا إثباتاً للاضرار، قلت: الرؤية مقحمة والمقصود هو الانزال أو هي كناية عنه لأنها تلزمه مع أنه يكفي التشبيه بالسبب كما نص عليه الرضى في ما تأتينا فتحدثنا في أحد اعتباريه، واختار هذا في الاستدلال على عدم جواز النصب أن النصب مخلص المضارع للاستقبال اللائق بالجزائية على ما قرر في علم النحو ولا يمكن ذلك في الآية الكريمة كما ترى وبالجمله إن الذي عليه المحققون أن من جواز النصب هنا لم يصب، وأن المعنى المراد عليه ينقلب. وقرئ (مخضرة) بفتح الميم وتخفيف الضاد مثل مبقلة ومجزرة أى ذات خضرة (إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ) أى متفضل على العباد بإيصال

منافعهم اليهم برفق ومن ذلك انزال الماء من السماء واخضرار الارض بسببه ﴿خَبِيرٌ ٦٣﴾ أى عليم بدقائق الأمور ومنها مقادير مصالح عباده *

وقال ابن عباس: لطيف بأرزاق عباده خبير بما في قلوبهم من القنوط، وقال مقاتل: لطيف باستخراج النبات خبير بكيفية خلقه، وقال الكلبي: لطيف بأفعاله خبير بأعمال عباده، وقال ابن عطية: اللطيف هو المحكم للأمور برفق، ونقل الآمدى أنه العالم بالخفيات، وأنت تعلم أنه المعنى المشهور للخبير، وفسره بعضهم بالخبر ولا يناسب المقام كتفسير اللطيف بما لا تدركه الحاسة *

﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ خلقا وملكوا تصرفا فاللام الاختصاص التام ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ الْغَنِيُّ﴾ الذى لا يفتقر إلى شيء أصلا ﴿الْحَمِيدُ ٦٤﴾ الذى حمده بصفاته وأفعاله جميع خلقه قالا أو حالا *

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ أى جعل ما فيها من الأشياء مذلة لكم معدة لمنافعكم تتصرفون فيها كيف شئتم، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غيره من الإهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ﴿وَالْفُلْكَ﴾ بالنصب وإسكان اللام. وقرأ ابن مقسم. والكسائي عن الحسن بضمها وهو معطوف على (ما) عطف الخاص على العام تنبيها على غرابة تسخيرها وكثرة منافعها *

وجوز أن يكون عطفا على الاسم الجليل، وقوله تعالى ﴿تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ على الأول حال منه وعلى الثانى خبر لأن وتكون الواو قد عطفت الاسم على الاسم والخبر على الخبر وهو خلاف الظاهر. وفي البحر هو إعراب بعيد عن الفصاحة. وقرأ السلمي. والأعرج. وطلحة. وأبو حيوة. والزعفراني (والفلك) بالرفع على الابتداء وما بعده خبره والجملة مستأنفة *

وجوز أن تكون حالية، وقيل: يجوز أن يكون الرفع بالعطف على محل أن مع اسمها وهو على طرز العطف على الاسم ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ﴾ أى عن أن تقع عليها فالكلام على حذف حرف الجر وأن وما بعدها في تأويل مصدر منصوب أو مجرور على القولين المشهورين في ذلك، وجعل بعضهم ذلك في موضع المفعول لأجله بتقدير كراهة أن تقع عند البصريين، والكوفيون يقدرّون لثلاث تقع *

وقال أبو حيان: الظاهر أن (تقع) في موضع نصب بدل اشتغال من السماء أى ويمنع وقوع السماء على الأرض. ورد بأن الإمساك بمعنى اللزوم يتعدى بالباء وبمعنى الكف بعن وكذا بمعنى الحفظ والبخل كما في تاج المصادر وأما بمعنى المنع فهو غير مشهور. وتعقب بأنه ليس بشيء لأنه مشهور مصرح به في كتب اللغة، قال الراغب: يقال أمسكت عنه كذا أى منعتنه قال تعالى (هل هن ممسكات رحمته) وكنى عن البخل بالإمساك اه، وصرح به الزمخشري. والبيضاوي في تفسير قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) نعم الأظهر هو الإعراب الأول، والمراد بامساكها عن الوقوع على الأرض حفظ تماسكها بقدرته تعالى بعد أن خلقها متماسكة، أنا فأنا. وعدم تعلق إرادته سبحانه بوقوعها قطعا قطعا، وقيل إمساكه تعالى إياها عن ذلك بجعلها محيطة لا ثقيلة ولا خفيفة، وهذا مبنى على اتحاد السماء والفلك وعلى قول الفلاسفة المشهور

بأن الفلك لا ثقيل ولا خفيف : وبنوا ذلك على زعمهم استحالة قبوله الحركة المستقيمة وفرعوا عليه أنه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ، واستدلوا على استحالة قبوله الحركة المستقيمة بما أبطله المتكلمون في كتبهم . والمعروف من مذهب سلف المسلمين أن السماء غير الفلك وأن لها أطيطا لقوله عليه الصلاة والسلام (أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك قائم أو ساجد) وأنها ثقيلة مخفوفة عن الوقوع بمحض إرادته سبحانه وقدرته التي لا يتعاصها شيء لا لاستمساكها بذاتها .

وذكر بعض المتكلمين لئلا ينفى ذلك أنها مشاركة في الجسمية لسائر الاجسام القابلة لليل الهابط فتقبله كقبول غيرها وللبحث فيه على زعم الفلاسفة مجال ، والتعبير بالمضارع لافادة الاستمرار التجدي أي يمسكها أنا فآنا من الوقوع (إلا بأذنه) أي بمشيئته ، والاستثناء مفرغ من أعم الاسباب ، وصح ذلك في المارجب قيل لصحة إرادة العموم أو لكون (يمسك) فيه معنى النفي أي لا يتركها تقع بسبب من الاسباب كمزيد مرور الدهور عليها و كثافتها بما فيها إلا بسبب مشيئته وقوعها ، وقيل : استثناء من أعم الاحوال أي لا يتركها تقع في حال من الاحوال إلا في كونها ملتبسة بمشيئته تعالى ولعل ما ذكرناه أظهر . وفي البحر أن الجار والمجرور متعلق بتقع ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يتعلق بيمسك لأن الكلام يقتضى بغير عمد ونحوه فكانه أراد إلا بأذنه فيه يمسكها ولو كان كما قال لكان التركيب بدون إلا انتهى ، ولعمري أن ما قاله ابن عطية لا يقوله من له أدنى روية كما لا يخفى ، ثم انه لا دلالة في الآية على وقوع الاذن بالوقوع ، وقيل فيها إشارة إلى الوقوع وذلك يوم القيامة فإن السماء فيه تتشقق وتقع على الأرض ، وأنا ليس في ذهني من الآيات أو الاخبار ما هو صريح في وقوع السماء على الأرض في ذلك اليوم وإنما هي صريحة في المور والانشقاق والطي والتبدل وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض فضلا عن أن يكون صريحا فيه ، والظاهر أن المراد بالسماء جنسها الشامل للسموات السبع ، ويؤيده ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس قال : إذا أتيت سلطانا مهيبا تخاف أن يسطو بك فقل : الله أكبر الله أكبر من خلقه جميعا الله أكبر مما أخاف وأحذر أعوذ بالله الذي لا إله إلا هو الممسك السموات السبع أن يقعن على الأرض إلا بأذنه من شر عبدك فلان وجنوده وأتباعه وأشياعه من الجن والانس إلهي كن لي جارا من شرهم جل ثناؤك وعز جارك وتبارك اسمك لا إله غيرك ثلاث مرات . والظاهر أيضا أن مساق الآية اللامتنان لا للوعيد كما جوزه بعضهم ، ويؤيد ذلك قوله تعالى :

(إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّؤُفٌ رَحِيمٌ ٦٥) حيث سخر لهم ما سخر ومن عليهم بالامن مما يحول بينهم وبين الاتقاع به من وقوع السماء على الأرض ، وقيل حيث هيأ لهم أسباب معاشهم وفتح عليهم أبواب المنافع وأوضح لهم مناهج الاستدلال بالآيات التكوينية والتنزيلية ، وجعل الجملة تعليلية لما في ضمن (ألم تر أن الله سخر) الخ أظهر فيما قلنا ، والرافة قيل ما تقتضى درء المضار والرحمة قيل ما تقتضى جلب المصالح ولا يكون درء المضرة أهم من جلب المصلحة قدم رؤف على رحيم ، وفي كل مما امتن به سبحانه درء وجلب ، نعم قيل لمسك السماء عن الوقوع أظهر في الدرء ولتأخير وجه لا يخفى ، وقال بعضهم : الرافة أبلغ من الرحمة وتقديم (رؤف) للفاصلة . وذهب جمع إلى أن الرحمة أعم وأعمله الظاهر ، وتقديم (بالناس) للاهتمام وقيل للفاصلة والفصل بين الموضعين مما لا يستحسن (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ) بعد أن كنتم جمادا عناصر ونظفا حسبما فصل في مطلع

السورة الكريمة ﴿ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ﴾ عند مجيء آجالكم ﴿ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ عند البعث ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴾ (٦٦) أى جمود بالنعم مع ظهورها وهذا وصف للجنس بوصف بعض أفرادها ، وقيل المراد بالإنسان الكافر وروى ذلك عن ابن عباس . ومجاهد ، وعن ابن عباس أيضا أنه قال : هو الأسود بن عبد الأسد . وأبو جهل . وأبي بن خلف ولعل ذلك على طريق التثليل * ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ ﴾ كلام مستأنف جىء به لجزء معاصريه عليه الصلاة والسلام من أهل الأديان السماوية عن منازعته عليه الصلاة والسلام ببيان حال ما تمسكوا به من الشرائع وإظهار خطئهم في النظر أى لكل أمة معينة من الأمم الخالية والباقية ﴿ جَعَلْنَا ﴾ وضعنا وعينا ﴿ مَنَسْكَ ﴾ أى شريعة خاصة ، وتقديم الجار والمجرور على الفعل للقصر لا لآمة أخرى منهم ، والكلام نظير قولك لكل من فاطمة وزينب وهند وحفصة أعطيت ثوبا خاصا إذا كنت أعطيت فاطمة ثوبا أحمر وزينب ثوبا أصفر وهندا ثوبا أسود وحفصة ثوبا أبيض فإنه بمعنى لفاطمة أعطيت ثوبا أحمر لا لآخرى من أخواتها ولزينب أعطيت ثوبا أصفر لا لآخرى منهن وهكذا ، وحاصل المعنى هنا عينا كل شريعة لآمة معينة من الأمم بحيث لا تتخطى أمة منهم شريعتها المعينة لها إلى شريعة أخرى لاستقلالها ولا اشتراكا ، وقوله تعالى ﴿ هُمْ نَاسُكُوهُ ﴾ صفة لمنسكا مؤكدة للقصر ، والضمير لكل أمة باعتبار خصوصها أى تلك الآمة المعينة ناسكون به وعاملون لا أمة أخرى ، فالآمة التى كانت من مبعث موسى إلى مبعث عيسى عليهما السلام منسكهم ما فى التوراة هم عاملون به لا غيرهم ، والتى كانت من مبعث عيسى عليه السلام إلى مبعث نبينا ﷺ منسكهم ما فى الانجيل هم عاملون به لا غيرهم ، وأما الآمة الموجودة عند مبعث النبي ﷺ ومن بعدهم من الموجودين إلى يوم القيامة فهم أمة واحدة منسكهم ما فى القرآن ليس إلا ، والفاء فى قوله سبحانه ﴿ فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ ﴾ أى أمر الدين لترتيب النهى على ما قبلها فإن تعيينه تعالى لكل أمة من الأمم التى من جعلتها أمة عليه الصلاة والسلام شريعة مستقلة بحيث لا تتخطى أمة منهم ما عين لها موجب اطاعة هؤلاء ﷺ وعدم منازعتهم إياه فى أمر الدين زعماء منهم أن شريعتهم ما عين لأبائهم بما فى التوراة والانجيل فإن ذلك شريعة لمن مضى قبل انتساخه وهؤلاء أمة مستقلة شريعتهم ما فى القرآن فحسب ، والظاهر أن المراد منهم حقيقة عن النزاع فى ذلك . واختار بعضهم كونه كناية عن نهيه ﷺ عن الاتفات إلى نزاعهم المبني على زعمهم المذكور لأنه أنسب بقوله تعالى الآتى (وادع) الخ ، وأمر الانسية عليه ظاهر إلا أنه فى نفسه خلاف الظاهر ، وقال الزجاج : هو نهى له عليه الصلاة والسلام عن منازعتهم كما تقول : لا يضاربك زيد أى لا تضاربته وذلك بطريق الكناية ، وهذا إنما يجوز على ما قيل وببحث فيه فى باب المفاعلة للتلزام فلا يجوز فى مثل لا يضربك زيد أن تريد لا تضربه .

وتعقب بأنه لا يساعده المقام . وقرئ (فلا ينزعك) بالنون الحفيفة . وقرأ أبو مجلز . ولاحق بن حميد (فلا ينزعك) بكسر الزاى على أنه من النزاع بمعنى الجذب كما فى البحر ، والمعنى كما قال ابن جنى فلا يستخفك عن دينك إلى أديانهم فتكون بصورة المنزوع عن شىء إلى غيره .

وفى الكشف أن المعنى اثبت فى دينك ثباتا لا يطعمون أن يجذبوك ليزيلوك عنه ، والمراد زيادة

التثبيت له عليه الصلاة والسلام بما يهيج حميته ويلهب غضبه لله تعالى ولدينه ومثله كثير في القرآن *
وقال الزجاج : هو من نازعته فنزعته أنزعه أى غلبته ، فالمعنى لا يغلبنك في المنازعة والمراد بها مناوذة
الجدال يعنى أن ذلك من باب المغالبة ، لكن أنت تعلم أنها عند الجمهور تقال في كل فعل فاعلته ففعلته أفعله
بصم العين ولا تكسر إلا شذوذا ، وزعم الكسائي ورده العلماء أن ما كان عينه أو لامه حرف حلق لا يضم بل
يترك على ما كان عليه فيكون ما هنا على توجيه الزجاج شاذا عند الجمهور *

وقال سيبويه : كما في المفصل وليس في كل شيء يكون هذا أى باب المغالبة ألا ترى أنك تقول : (١)
نازعتني فنزعته استغنى عنه بغلبته ، ثم إن المراد من لا يغلبنك في المنازعة لا تقصر في مناوذتهم حتى يغلبوك فيها ،
وفيه مبالغة في التثبيت فليس هناك نهى له صلى الله تعالى عليه وسلم عن فعل غيره ، هذا وما ذكرنا من تفسير
المنسك بالشريعة هو رواية عطاء عن ابن عباس واختاره القفال ، وقال الامام : هو الاقرب ، وقيل : هو مصدر
بمعنى المنسك أى العبادة ، قال ابن عطية : يعطى ذلك (هم ناسكوه) وقيل : هو اسم زمان ، وقيل : اسم
مكان ، وكان الظاهر ناسكون فيه إلا أنه اتسع في ذلك ، وقال مجاهد : هو الذبح *

وأخرج ذلك الحاكم وصححه . والبيهقي في الشعب عن علي بن الحسن رضى الله تعالى عنهما ؛ وابن أبي حاتم
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعبد بن حميد عن عكرمة ، وجعل ضمير (ينازعنك) للمشركين ، والأمر
المتنازع فيه أمر الذبائح لما ذكر من أن الآية نزلت بسبب قول الخزاعيين بديل بن ورقاء . وبشر بن سفيان .
ويزيد بن خنيس المؤمنين ما لكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله تعالى . ومنهم من اقتصر على جعل محل
النزاع أمر النساءك وجعله عبارة عن قول الخزاعيين المذكور . وتعقبه شيخ الاسلام بأنه مما لا سبيل إليه
أصلا كيف لا والله يستدعى أن يكون أكل الميتة وسائر ما يدين به المشركون من الأباطيل من المناسك التي
جعلها الله تعالى لبعض الأمم ولا يرتاب في بطلانه عاقل . وأجيب بأن المعنى عليه لا ينازعنك المشركون في
أمر النساءك فانه لكل أمة شريعة شرعناها وأعلمناك بها فكيف ينازعون بما ليس له عين ولا أثر فيها ، وقيل :
المعنى عليه لا تلتفت الى نزاع المشركين في أمر الذبائح فانا جعلنا لكل أمة من أهل الأديان ذبائحهم ذابحهم *
وحاصله لا تلتفت الى ذلك فان الذبح شرع قديم للامم غير مختص بأمته وهذا مما لا شك في صحته ، ومن قال
بصحته الآثار وعض عليها بالنواجذ لا يكاد يجد أولى منه في بيان حاصل الآية على ما تقتضيه ، ومن لم يكن
كذلك ورأى أن الآية متى احتملت معنى جزلا لا محذور فيه قيل به وإن لم يذكره أحد من السلف فعليه بما
ذكرناه أولا في تفسير الآية ، وأياما كان فالظاهر أنه إنما لم تعطف هذه الجملة كما عطف قوله تعالى (ولكل
أمة جعلنا منسكا ليدكروا) الخ لضعف الجامع بينها وبين ما تقدمها من الآيات بخلاف ذلك . وفي الكشف
بيانا لكلام الكشف في توجيه العطف هناك وتركه هنا أن الجامع هناك قوى مقتض للعطف فان قوله تعالى
(لكم فيها) أى في الشعائر منافع دينية ودنيوية كوجوب نحرها منتهية الى البيت العتيق كالأعادة لما في قوله
تعالى (ليشهدوا منافع لهم ويدكروا اسم الله في أيام معلومات) إلا أن فيه تخصيصا بالمخاطبين فعطف عليه
(ولكل أمة جعلنا منسكا) للذكر لتمام الأعادة والغرض من هذا الأسلوب أن يبين أنه شرع قديم وأنه

لم يزل متضمنا لمنافع جليلة في الدارين ، وأما فيما نحن فيه فإين حديث النسائك من حديث تعداد الآيات والنعم الدالة على كمال العلم والقدرة والحكمة والرحمة ، ولعمري أن شرعية النسائك لكل أمة وإن كانت من الرحمة والنعمة لكن النظر الى المجانسة بين النعم وما سيق له الكلام فالحالة مقتضية للقطع ، وذكره ههنا لهذه المناسبة على نحو خفي ضيقاه ، وهو حسن وظاهره تفسير النسك بالذبح .

وذكر الطائي أن ما تقدم عطف على قوله تعالى (ومن يعظم شعائر الله) الخ وهو من تسمية الكلام مع المؤمنين أي الأمر ذلك والمطلوب تعظيم شعائر الله تعالى وليس هذا مما يختص بكم إذ كل أمة مخصوصة بنسك وعبادة . وهذه الآية مقدمة نهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عما يوجب نزاع القوم تسليية له وتعظيم لأمره حيث جعل أمره منسكا وديننا يعنى شأنك وشأن أمثالك من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ترك المنازعة مع الجهال وتمكينهم من المناظرة المؤدية الى النزاع وملازمة الدعوة الى التوحيد أو لكل أمة من الأمم الخالية المعاندة جعلنا طريقا وديننا هم ناسكوه فلا ينازعنك هؤلاء المجادلة . سمي دأبهم نسكا لا يجابهم ذلك على أنفسهم واستمرارهم عليه تهكما بهم ومسالة لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم مما كان باقى منهم ، وأما اتصاله بما سبق من الآيات فإن قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في مرية منه) يوجب القلع عن انذار القوم والاياس منهم ومطاركتهم والآيات المتخللة كالتأكييد لمعنى التسليية فجاء بقوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك) تحريضا له عليه الصلاة والسلام على الناس بالأنبياء السالفة في مطاركة القوم والامساك عن مجادلتهم بعد الاياس من ايمانهم وينصره قوله تعالى (الله يحكم بينهم يوم القيامة) فالربط على طريقة الاستئناف وهو أقوى من الربط اللفظي . والذي يدور عليه قطب هذه السورة الكريمة الكلام في مجادلة القوم ومعانديهم والنعمى عليهم بشدة شكيمتهم الا ترى كيف افتتحها بقوله سبحانه (ومن الناس من يجادل في الله) وكررها وجعلها أصلا للمعنى المهتم به وكأما شرع في أمر كر اليه تشييتا لقلب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومسالة لصدره الشريف عليه الصلاة والسلام فلا يقال : إن هذه الآية واقعة مع أباعد عن معناها انتهى ، ولعمري أنه أبعد عن ربوع التحقيق وفسر الآية الكريمة بما لا يليق . وقد تعقب في الكشف اتصاله بما ذكر بانه لا وجه له فقد تخلل مالا يصلح لتأكييد معنى التسليية المذكورة أعنى قوله تعالى (ومن عاقب) الآيات لاسيما على ما آثره من جعلها في المقاتلين في الشهر الحرام ولو سلم فلا مدخل للاستئناف وهو تمهيد لما بعده أعنى قوله تعالى (فلا ينازعنك) الخ ، وأما قوله والذي يدور عليه الخ فهو مسلم وهو عليه لاله فتأمل والله تعالى الموفق للصواب .

﴿ وَادْعُ ﴾ أي وادع هؤلاء المنازعين أو الناس كافة على أنهم داخلون فيهم دخولا أوليا ﴿ الى رَبِّكَ ﴾ الى توحيد وعبادته حسبما بين في منسكهم وشريعتهم ﴿ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى ﴾ أي طريق موصل الى الحق ففيه استعارة مكنية وتخيليتها على ، وقوله تعالى ﴿ مُسْتَقِيمٌ ٦٧ ﴾ أي سوى أو أحدهما تخيل والآخر ترشيح ، ثم المراد بهذا الطريق إما الدين والشرعة أو أدلتها ، والجملة استئناف في موضوع التعليل * ﴿ وَإِنْ جَادَلُوكَ ﴾ في أمر الدين وقد ظهر الحق ولزمت الحجة ﴿ فَقُلْ ﴾ لهم على سبيل الوعيد

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ٦٨﴾ من الأباطيل التي من جملتها المجادلة فمجازيكم عليها ، وهذا إن أريد به المواعدة كما جزم به أبو حيان فهو منسوخ بآية القتال ﴿اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ تسليية له صلى الله تعالى عليه وسلم ، والخطاب عام للفريقين المؤمنين والكافرين وليس مخصوصا بالكافرين كالذي قبله ولا دخلا في حيز القول ، وجوز أن يكون دخلا فيه على التغليب أي الله يفصل بين المؤمنين منكم والكافرين ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ بالثواب والعقاب كما فصل في الدنيا بثبوت حجج الحق دون المبطل ﴿فَيَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ٦٩﴾ أي من أمر الدين ، وقيل الجدال والاختلاف في أمر الذبائح ، ومعنى الاختلاف ذهاب كل الى خلاف مذهب اليه الآخر . ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاستفهام للتقرير أي قد علمت ﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ فلا يخفى عليه شيء من الأشياء التي من جملتها أقوال الكفرة وأعمالهم ﴿إِنَّ ذَلِكَ﴾ أي ما في السماء والأرض (في كتاب) هو كما روى عن ابن عباس اللوح المحفوظ ، وذكر رضى الله تعالى عنه أن طوله مسيرة مائة عام وأنه كتب فيه ما هو كائن في علم الله تعالى إلى يوم القيامة ، وأنكر ذلك أبو مسلم وقال : المراد من الكتاب الحفظ والضبط أي أن ذلك محفوظ عنده تعالى ، والجمهور على خلافه ، والمراد من الآية أيضا تسليية عليه الصلاة والسلام كأنه قيل إن الله يعلم النخ فلا يهتك أمرهم مع علمنا به وحفظنا له ﴿إِنَّ ذَلِكَ﴾ أي ما ذكر من العلم والاحاطة بما في السماء والأرض وكتبه في اللوح والحكم بينكم ، وقيل (ذلك) إشارة إلى الحكم فقط ، وقيل إلى العلم فقط ، وقيل إلى كتب ذلك في اللوح ، ولعل كونه إشارة إلى الثلاثة بتأويل ما ذكرنا في ﴿عَلَى اللَّهِ يَسِيرُ ٧٠﴾ فإن علمه وقدرته جل جلاله مقتضى ذاته فلا يخفى عليه شيء ولا يعسر عليه مقدور ، وتقديم الجار والمجرور لمناسبة رؤس الآي أو للقصر أي يسير عليه جل وعلا لا على غيره ﴿وَيَعْبُدُونَ مَنْ دُونَ اللَّهِ﴾ حكاية لبعض أباطيل المشركين وأحوالهم الدالة على كمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم وهي بناء أمرهم على غير مبنى دليل سمعى أو عقلى وإعراضهم عما ألقى اليهم من سلطان بين هو أساس الدين أي يعبدون متجاوزين عبادة الله تعالى ﴿مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ﴾ أي بجواز عبادته ﴿سُلْطَانًا﴾ أي حجة ، والتكثير للتقليل ، وهذا إشارة إلى الدليل السمعى الحاصل من جهة الوحى •

وقوله سبحانه ﴿وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ إشارة إلى الدليل العقلى أي ما ليس لهم بجواز عبادته علم من ضرورة العقل أو استدلاله ، والحاصل يعبدون من دون الله ما لا دليل من جهة السمع ولا من جهة العقل على جواز عبادته ، وتقديم الدليل السمعى لأن الاستناد في أكثر العبادات إليه مع أن التمسك به في هذا المقام أرجى في الخلاص إن حصل لوم من التمسك بالدليل العقلى ، وإن شككت فارجع إلى نفسك فيما إذا لامك شخص على فعل فانك تجدها مائلة إلى الجواب باني فعلت كذا لأنك أخبرتني برضائك بأن أفعله أكثر من ميلها إلى الجواب باني فعلته ، لقيام الدليل العقلى وهو كذا على رضاك به وإنكار ذلك مكابرة ، وقد يقال : إنما قدم هنا ما يشير إلى الدليل السمعى لأنه إشارة إلى دليل سمعى يدل على جواز تلك العبادة منزل من جهته تعالى غير مقيد بقيد بخلاف ما يشير إلى الدليل العقلى فإن فيه إشارة إلى دليل عقلى خاص بهم ، وحاصله أن التقديم والتأخير للاطلاق

والتقييد وإن لم يكونا شئ واحد فافهم ، وقال العلامة الطيبي : في اختصاص الدليل السمعى بالسلطان والتنزيل ومقابلته بالعلم دليل واضح على أن الدليل السمعى هو الحجة القاطعة وله القهر والغلبة وعند ظهوره تضحى الآراء وتتلاشى الأقيسة ومن عكس ضل الطريق وحرم التوفيق وبقي متزلزلا في ورطات الشبه ، وإن شئت فانظر إلى التنكير في (سلطانا. وعلم) وقسمهما على قول الشاعر :

له حاجب في كل أمر يشينه وليس له عن طالب العرف حاجب

لتعلم الفرق إلى آخر ما قال ، ومنه يعلم وجه للتقديم واحتمال آخر في تنوين (سلطانا) غير ما قدمنا ، وظاهره أن الدليل السمعى يفيد اليقين مطلقا وأنه مقدم على الدليل العقلى ، ومذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة أنه لا يفيد اليقين مطلقا لتوقف ذلك على أمور كلها ظنية فتكون دلالاته أيضا ظنية لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة ، والحق أنه قد يفيد اليقين في الشرعيات دون العقليات بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات * وذكر الفاضل الرومى في حواشيه على شرح المواقف بعد بحث أن الحق أنه قد يفيد اليقين في العقليات أيضا وأما أنه مقدم على الدليل العقلى فالذى عليه علماءنا خلافه ، وأنه متى عارض الدليل العقلى الدليل السمعى وجب تأويل الدليل السمعى إلى ما لا يعارضه الدليل العقلى إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم السمع على العقل إبطال للأصل بالفرع وفيه إبطال للفرع وإذا أدى إثبات الشئ إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه وكان باطلا لكن ظاهر كلام محي الدين ابن العربى قدس سره في مواضع من فتوحاته القول بأنه مقدم . ومن ذلك قوله في الباب الثلاثمائة والثمانية والخسين من آيات :

كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم
وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم ما لكم فيه قدم

وقوله في الباب الأربعمائة والاثنتين والسبعين :

على السمع عولنا فكننا أولى النهى ولا علم فيما لا يكون عن السمع

إلى غير ذلك وهو كالكثير كلامه من وراء طور العقل ((وَمَا لِلظَّالِمِينَ) أى وما لهم إلا أنه عدل إلى الظاهر تسجيلا عليهم بالظلم مع تعليل الحكم به ، وجوز أن لا يكون هناك عدول ، والمراد ما يعصمهم وغيرهم ودخولهم أولى ، و (من) فى قوله تعالى ((من نصير ٧٩)) سيف خطيب ، والمراد نفي أن يكون لهم بسبب ظلمهم من يساعدهم فى الدنيا بنصرة مذهبهم وتقرير رأيهم ودفع ما يخالفه وفى الآخرة بدفع العذاب عنهم * ﴿وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا﴾ عطف على (يعبدون) وما بينهما اعتراض ، وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار التجددى ، وقوله تعالى ﴿يَبَيِّنَات﴾ حال من الآيات أى واضحات الدلالة على العقائد الحقة والاحكام الصادقة أو على بطلان ما هم عليه من عبادة غير الله تعالى ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أى فى وجوههم ، والعدول على نحو ما تقدم ، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ أو لمن يصح أن يعرف كأنهم كانوا (المنكر) أى الإنكار على أنه مصدر ميمى ، والمراد علامة الإنكار أو الأمر المستقبح من التجهم والبسور والهيئات الدالة على ما يقصدونه وهو الأنسب بقوله تعالى : ﴿يَكَاذِبُونَ يَسُطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتَنَا﴾

أى يشبون ويبطشون بهم من فرط الغيظ والغضب لأباطيل أخذوها تقليداً ، ولا يخفى ما فى ذلك من الجهالة العظيمة ، وكان المراد أنهم طول دهرهم يقاربون ذلك وإلا فقد سطوا فى بعض الأوقات ببعض الصحابة التالين كما فى البحر ، والجملة فى موقع الحال من المضاف إليه ، وجوز أن يكون من الوجوه على أن المراد بها أصحابها وليس بالوجه *

وقرأ عيسى بن عمر (يعرف) بالبناء للمفعول (المنكر) بالرفع (قول) على وجه الوعيد والتقريع (أفأنبئكم) أى أخاطبكم أو أسمعكم فأخبركم (بشر من ذلكم) الذى فيكم من غيظكم على التالين وسطوكم عليهم أو بما أصابكم من الضرر بسبب ما تلى عليكم (النار) أى هو أو هى النار على أنه خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب لسؤال مقدر كأنه قيل : ما هو ؟ وقيل هو مبتدأ خبره قوله تعالى :

(وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا) وهو على الوجه الأول جملة مستأنفة ، وجوز أن يكون خبراً بعد خبر *
 وقرأ ابن أبى عتبة . وإبراهيم بن يوسف عن الأعشى . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (النار) بالنصب على الاختصاص ، وجملة (وعدها) النخ مستأنفة أو حال من (النار) بتقدير قد أو بدونه على الخلاف ، ولم يجوزوا فى قراءة الرفع الحالية على الأعراب الأول إذ ليس فى الجملة ما يصح عمله فى الحال وجوز فى النصب أن يكون من باب الاشتغال وتكون الجملة حينئذ مفسرة . وقرأ ابن أبى إسحق . وإبراهيم بن نوح عن قتبية (النار) بالجر على الإبدال من شر ، وفى الجملة احتمالاً الاستئناف والحالية ، والظاهر معنى أن يكون الضمير فى (وعدها) هو المفعول الثانى والأول الموصول أى وعد الذين كفروا إياها ، والظاهر لفظاً أن يكون المفعول الأول والثانى الموصول كأن النار وعدت بالكفار لتأكلهم (وَبَشِّرُ الْمَصِيرُ ٧٢) النار (يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ) أى بين لكم حال مستغربة أو قصة بدیعة رائقة حقيقة بان تسمى مثلاً وتسير فى الأمصار والأعصار ، وعبر عن بيان ذلك بلفظ الماضى لتحقيق الوقوع ، ومعنى المثل فى الأصل المثل ثم خص بمأشبهه بمورده من الكلام فصار حقيقة ثم استعير لما ذكر ، وقيل المثل على حقيقته (ضرب) بمعنى جعل أى جعل الله سبحانه شبهة فى استحقاق العبادة وحكى ذلك عن الأخفش ، والكلام متصل بقوله تعالى (ويعبدون من دون الله مالم ينزل به سلطاناً) (فَاسْتَمِعُوا لَهُ) أى للمثل نفسه استماع تدبر وتفكر أو لأجله ما أقول فقوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) إلى آخره بيان للمثل وتفسير له على الأول وتعليل لبطلان جعلهم معبوداتهم الباطلة مثلاً لله تعالى شأنه فى استحقاق العبادة على الثانى ، ومنهم من جعله على ما ذكرنا وعلى ما حكى عن الأخفش تفسيراً أما على الأول فللمثل نفسه بمعناه المجازى وأما على الثانى فلحال المثل بمعناه الحقيقى ، فإن المعنى جعل الكفار لله مثلاً فاستمعوا لحاله وما يقال فيه ، والحق الذى لا ينكره إلا مكابر أن تفسير الآية بما حكى فيه عدول عن المتبادر *

والظاهر أن الخطاب فى (يا أيها الناس) لجميع المكلفين لكن الخطاب فى (تدعون) للكفار . واستظهر بعضهم كون الخطاب فى الموضعين للكفار والدليل على خصوص الأول الثانى ، وقيل هو فى الأول للمؤمنين ناداهم سبحانه ليبين لهم خطأ الكافرين ، وقيل هو فى الموضعين عام وأنه فى الثانى كما فى قولك : أنتم يا بنى تميم

قلتم فلانا وفيه بحث .

وقرأ الحسن . ويعقوب . وهرون . والخفاف . ومحبوب عن أبي عمرو (يدعون) بالياء التحتية مبنيا للفاعل كما في قراءة الجمهور . وقرأ اليماني . وموسى الأسواري (يدعون) بالياء من تحت أيضا مبنيا للمفعول، والراجع للوصول على القراءتين السابقتين محذوف ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا﴾ أى لا يقدرّون على خلقه مع صفه وحقارته ، ويدل على أن المراد نفي القدرة السابق مع قوله تعالى : ﴿وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ أى لخلقـه فان العرف قاض بأنه لا يقال : لن يحمل الزيدون كذا ولو اجتمعوا لحمله إلا إذا أريد نفي القدرة على الحمل ، وقيل جاء ذلك من النفي بلن فانها مفيدة لنفي مؤكد فتدل على منافاة بين المنفى وهو الخلق والمنفى عنه وهو المعبودات الباطلة فتفيد عدم قدرتها عليه ، والظاهر أن هذا لا يستغنى عن معونة المقام أيضا ، وأنت تعلم أن في إفادة لن النفي المؤكد خلافاً ، فذهب الزمخشري إلى إفادتها ذلك وأن تأكيذ النفي هنا للدلالة على أن خالق الذباب منهم مستحيل وقال في النموذج بافادتها التأييد .

وذهب الجمهور وقال أبو حيان : هو الصحيح إلى عدم إفادتها ذلك وهى عندهم أخت للنفي المستقبل عند الإطلاق بدون دلالة على تأكيذ أو تأييد وأنه إذا فهم فهو من خارج وبواسطة القرائن وقد يفهم كذلك مع كون النفي بلا فلو قيل هنا لا يخلقون ذبابا ولو اجتمعوا له لفهم ذلك ، ويقولون فى كل ما يستدل به الزمخشري لمدهاه : إن الافادة فيه من خارج ولا يسلّمون أنها منها وإن يستطيع إثباته أبداً ، والاتصار له بأن سيفعل فى قوة مطلقة عامة ولن يفعل نقيضه فيكون فى قوة الدائمة المطلقة ولا يتأتى ذلك إلا بافادة لن التأييد ليس بشىء أصلاً كما لا يخفى ، وكان الذى أوقع الزمخشري فى الغفلة فقال ما قال اعتماداً على ما لا ينتهض دليلاً لشدة التعصب لمذهبه الباطل واعتقاده العاطل نسأل الله تعالى أن يحفظنا من الخذلان ، والذباب اسم جنس ويجمع على أذبة وذبان بكسر الهمزة والفتح فى البحر ضمها فى ذبان أيضاً ، وهو مأخوذ من الذب أى الطرد والدفع أو من الذب بمعنى الاختلاف أى الذهاب والعود وهو أنسب بحال الذباب لما فيه من الاختلاف حتى قيل : إنه منحوت من ذب أب أى طرد فرجع ، وجواب (لو) محذوف لدلالة ما قبله عليه ، والجملة معطوفة على شرطية أخرى محذوفة ثقة بدلالة هذه عليها أى لو لم يجتمعوا له ويتعاونوا عليه لن يخلقوه ولو اجتمعوا له وتعاونوا عليه لن يخلقوا وهمافى موضع الحال كأنه قيل : لن يخلقوا ذبابا على كل حال .

وقال بعضهم : الواو للحال (ولو اجتمعوا له) بجوابه حال ، وقال آخرون : إن (لو) هنا لا تحتاج إلى جواب لأنها انسلخت عن معنى الشرطية وتمحضت للدلالة على الفرض والتقدير ، والمعنى لن يخلقوا ذبابا مفروضاً اجتماعهم ﴿وَإِنْ يَسْأَلُهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا﴾ بيان لعجزهم عن أمر آخر دون الخلق أى وإن يأخذ الذباب منها شيئاً ﴿لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ أى لا يقدرّوا على استنقاذه منه مع غاية ضعفه .

والظاهر أن استنقاذ بمعنى نقد ، وفى الآية من تجهيلهم فى اشراكهم بالله تعالى القادر على جميع الممكنات المتفرد بإيجاد كافة الموجهات عجزاً لا تقدر على خلق أقل الأحياء وأذلها ولو اجتمعوا له ولا على استنقاذ

(م - ٢٦ - ج - ١٧ - تفسير روح المعاني)

ما يختطفه منهم ما لا يخفى . والآية وإن كانت نازلة في الأصنام فقد كانوا كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يطلونها بالزعفران ورؤسها بالعسل ويغلقون عليها فيدخل الذباب من الكوى فيأكله ، وقيل : كانوا يضمخونها بأنواع الطيب فكان الذباب يذهب بذلك إلا أن الحكم عام لسائر المعبودات الباطلة .

(ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ٧٣) تذييل لما قبل اخبار أو تعجب والطالب عابد غير الله تعالى والمطلوب الآلهة كما روى عن السدي . والضحاك ، وكون عابد ذلك طالبا لدعائه اياه واعتقاده نفعه ، وضعفه لطالبه النفع من غير جهته ، وكون الآخر مطلوبا ظاهرا كضعفه ، وقيل الطالب الذباب يطالب ما يسلبه عن الآلهة والمطلوب الآلهة على معنى المطلوب منه ما يسلب .

وروى ابن مردويه . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واختاره الزمخشري أن الطالب الأصنام والمطلوب الذباب ، وفي هذا التذييل حينئذ ايهام التسوية وتحقيق أن الطالب أضعف لأنه قدم عليه أن هذا الخلق الأقل هو السالب وذلك طالب خاب عن طلبته ولما جعل السلب المسلوب لهم وأجرام مجرى العقلاء أثبت لهم طلبا ولما بين أنهم أضعف من أذل الحيوانات نبه به على مكان التهمك بذلك . ومن الناس من اختار الأول لأنه أنسب بالسياق إذ هو لتجليلهم وتحقير الهتهم فناسب ارادتهم وآلهتهم من هذا التذييل .

(مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) قال الحسن . والفراء : أي ما عظموه سبحانه حق تعظيمه فان تعظيمه تعالى حق تعظيمه أن يوصف بما ووصف به نفسه ويعبد كما أمر أن يعبد وهؤلاء لم يفعلوا ذلك فانهم عبدوا من دونه من لا يصلح للعبادة أصلا وفي ذلك وصفه سبحانه بما نزه عنه سبحانه من ثبوت شريك له عز وجل .

وقال الأخفش : أي ما عرفوه حق معرفته فان معرفته تعالى حق معرفته التصديق به سبحانه موصوفا بما وصف به نفسه وهؤلاء لم يصدقوا به كذلك لشركهم به وعبادتهم من دونه من سمعت حاله ، وقيل : حق المعرفة أن يعرف سبحانه بكنهه وهذا هو المراد في قوله عليه الصلاة والسلام «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» . وأنت تعلم أن الظاهر أن قوله تعالى (ما قدرُوا) الخ اخبار عن المشركين وذم لهم ومتى كان المراد منه نفى المعرفة بالكنه كان الأمر مشتركا بينهم وبين الموحدين فان المعرفة بالكنه لم تقع لأحد من الموحدين أيضا عند المحققين ويشير الى ذلك الخبر المذكور لدلالته على عدم حصولها لأهل الأنبياء عليه وعايهم الصلاة والسلام وإذا لم تحصل له ﷺ فعدم حصولها لغيره بالطريق الأولى ، واحتمال حمل المعرفة المنفية فيه على اكتناه الصفات لا يخفى حاله ، وكذا احتمال حصول المعرفة بالكنه له عليه الصلاة والسلام بعد الاخبار المذكور ، وقوله ﷺ «تفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا في ذاته فانكم لن تقدروا قدره» .

والظاهر عموم الحكم دون اختصاصه بالمخاطبين إذ ذاك ، وقول الصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه : العجز عن درك الإدراك إدراك ، وقول علي كرم الله تعالى وجهه متما له بيتا : والبحث عن سر ذات الله إشراك بل قال حجة الاسلام الغزالي . وشيخه إمام الحرمين . والصوفية . والفلاسفة بامتناع معرفته سبحانه بالكنه . ونقل عن أرسطو أنه قال في ذلك : كما تعترى العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعترى العقل عند إرادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهاه سبحانه .

ولا يخفى أنه لا يصح برهاننا للامتناع وغاية ما يقال: إنه خطابي لا يحصل به إلا الظن الغير الكافي في مثل هذا المطلب، ومثله الاستدلال بأن جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهيبة كانت أو لا أنقص تجرداً وتنزهاً من الواجب تعالى والانقص يمتنع له اكتناه من هو أشد تجرداً وتنزهاً منه كامتناع اكتناه الماديات للجردات، وكذا الاستدلال بكونه تعالى أقرب إلينا من حبل الوريد فيمتنع إدراكه كما يمتنع إدراك البصر ما اتصل به، وأحسن من ذلك كله ما قيل: إن معرفة كنهه ليست بديهية بالضرورة بالنسبة إلى شخص وإلى وقت فلا تحصل لأحد في وقت بالضرورة فتكون كسبية والكسب إما محدد تام أو ناقص وهو محال مستلزم لتركيب الواجب لوجوب تركيب الحد من الجنس القريب أو البعيد ومن الفصل مع أن الحد الناقص لا يفيد الكنه، وأما الحد البسيط بمفرد فمحال بداهة فإن ذلك المفرد إن كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في الحد المركب مع حده التام، وإن كان غيره فلا يكون حداً بل هو رسم أو مفهوم آخر غير محمول عليه وإما برسم تام أو ناقص ولا شيء منهما مما يفيد الكنه بالضرورة.

واعترض بأن عدم إمكان البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص وإلى جميع الأوقات يحتاج إلى دليل فربما تحصل بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية، ولو سلمنا عدم إمكان البداهة كذلك قلنا أن نختار كون المعرفة مما تكتسب بالحد التام المركب من الجنس والفصل وغاية ما يلزم منه التركيب العقلي وليس بمحال إلا إن قلنا بأنه يستلزم التركيب الخارجى المستلزم للاحتياج إلى الاجزاء المنافى لوجوب الوجود، ونحن لا نقول بذلك لأن المختار عند جمع أن أجزاء الماهية مأخوذة من أمروا واحد بسيط وهى متحدة ماهية ووجوداً فتكون أموراً متزاعية لا حقيقية فلا امتياز، نعم يكون ذلك إن قلنا: إن الاجزاء مأخوذة من أمور متغايرة بحسب الخارج لكن لا نقول به لأنه إن قيل حينئذ بتغاير الاجزاء أنفسها ماهية ووجوداً كما ذهب إليه طائفة يرد لزوم عدم صحة الحمل بينها ضرورة أن الموجودين بوجودين متغايرين لا يحمل أحدهما على الآخر كزيد وعمر، وإن قيل بتغايرها ماهية لا وجوداً ليصح الحمل كما ذهب إليه طائفة أخرى يرد لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية، ولو سلمنا الامتياز بين التركيب العقلي والتركيب الخارجى قلنا أن نقول: لا نسلم أنه لا شيء من الرسم مما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما إذا كان الكنه لازماً للرسم لزوماً بيناً بالمعنى الاخص بل يمكن إفادة كل رسم إياه على قاعدة الاشعري من استناد جميع الممكنات إليه تعالى بلا شرط وإن لم تقع تلك الافادة أصلاً إذ الكلام في امتناع حصول الكنه بالكسب كذا قالوا.

واستدل الملا صدرا على نفى الاجزاء العقلية له تعالى بأن حقيقته سبحانه انية محضة ووجود بحث فلو كان له عز وجل جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً إلى الفصل لافى مفهومه ومعناه بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ يقال: ذلك الجنس لا يخلو إما أن يكون وجوداً محضاً أو ماهية غير الوجود، فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضنا فصلاً ليس بفصل إذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا إنما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود، وعلى الثانى يلزم أن يكون الواجب تعالى ذاتاً ماهية وقد حقق أن نفس الوجود حقيقته بلا شوب، وأيضاً لو كان له تعالى جنس لكان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان أحد الأنواع الجوهرية

فيه-كون مشاركا لسائرهما في الجنس ؛ وقد برهن على إمكانها وحقق أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقاً لكان ممتنعاً على كل فرد فاذا يلزم من ذلك إمكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ومبنى هذا أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود والبحث وهو بما ذهب الحكماء واجلة من المحققين ، وليس المراد من هذا الوجود المعنى المصدري الذي لا يجهله أحد فانه مما لا شك في استحالة كونه حقيقة الواجب سبحانه بل هو بمعنى مبدأ الآثار على ما حققه الجلال الدواني وأطال الكلام فيه في حواشيه على شرح التجريد وفي شرحه للمياكل النورية وفي غيرهما من رسائله، وللبلا صدرات (١) في هذا المقام والبحث في كلام الجلال كلام طويل عريض وقد حقق الكلام بطرز آخر يطلب من كتابه الاسفار بيد أنا نذكر هنا من كلامه سؤالاً وجواباً يتعلقان فيما نحن فيه فنقول :

قال فان قلت : كيف يكون ذات الباري سبحانه عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور وذات الباري مجهول الكنه ؟ قلت : قد مر أن شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع ضعف قوة الإدراك وضعف الوجود ههنا صاراً منشأين لاحتجابه تعالى عنا والافتدائه تعالى في غاية الاشرار والانارة، فان رجعت وقلت : إن كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقاً عليها صدقاً عرضياً كما يصدق عليه تعالى مفهوم الشيء ، وعلى الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر والأول ظاهر الفساد والثاني يقتضي أن يكون حقيقة تعالى غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما إذا سمي انسان بالوجود ومن البين أنه لا أثر لهذه التسمية في الأحكام وأن هذا القسم راجع إلى الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم أن يكون الواجب تعالى ذا ماهية وقد برهن أن كل ذي ماهية معلول، وعلى الثاني وهو أن يصدق عليه تعالى صدقاً عرضياً فلا يخفى أن ذلك لا يغنيه عن السبب بل يستدعي أن يكون موجوداً ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم فأقول. منشأ هذا الاشكال حسبان أن معنى كون هذا العام المشترك عرضياً أن للمعروض وجودية وللعارض وجودية أخرى كالماشي بالنسبة إلى الحيوان والضحك بالقياس إلى الانسان وليس كذلك بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للموجودات العينية ونسبته إليها نسبة الانسانية إلى الانسان والحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الانسانية صَحَّح أن يقال: إنها عين الانسان لأنها مرآة لملاحظته وحكاية عن جهته صَحَّح أن يقال: إنها غيره لأنها أمر نسبي والانسان ماهية جوهرية، وبالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كالسواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي أعني الاسودية وقد يراد به ما يكون به الشيء أسود أعني الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صَحَّح أن يقال ذاته عين الاسودية وإذا فرض جسم متصف به لم يحز أن يقال ان ذاته عين الاسودية مع أن هذا الأمر لكونه اعتباراً ذهنياً زائداً على الجميع، إذا تقرر هذا قلنا في الجواب في التردد الأول: نختار الشق الأول وهو أن الوجود حقيقة الذات قولك في التردد الثاني إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود المنحصر

(١) ويسمى صدر الدين الشيرازي وهو غير صدر الدين الشيرازي معاصر الملا جلال اه منه

منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم حكاية عنه فان للوجود عندنا حقيقة فى كل موجود كما أن للسواد حقيقة فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفى بعضها ليس كذلك وكما أن السوادات متفاوتة فى السوادية بعضها أقوى وأشد وبعضها أضعف وأنقص كذلك الموجودات بل الموجودات متفاوتة فى الموجودية كالألوان ونقصانها، ولنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شق الترتيد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى وإن كان عرضيا بمعنى أنه ليس له بحسب كونه مفهوما عنوانيا وجود فى الخارج حتى يكون عينا شىء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصدق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشيئا آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة، فعلى هذا لا يرد علينا قولك: صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لأنه لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود أو لم يحمل، والذى ذهب الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الأمر العام الذهنى الذى يصدق على الاينات والخصوصيات الوجودية انتهى، وما أشار اليه من تعدد الوجودات قال به المشاؤون وهى عند الاكثرين حقائق متخالفة متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولألفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها، وقال بعضهم بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وكذا وجود المجردات ووجود الاجسام، وقالت طائفة من الحكماء المتأهلين إنه ليس فى الخارج الوجود واحد شخصى مجهول الكنه وهو ذات الواجب تعالى شأنه وأما الممكنات المشاهدة فليس لها وجود بل ارتباط بالوجود الحقيقى الذى هو الواجب بالذات ونسبة اليه، نعم يطلق عليها انها موجودة بمعنى أن لها نسبة إلى الواجب تعالى فمفهوم الوجود أعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب وصدق المشتق لا ينافى قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذى مرجعه إلى عدم قيامه بالغير ولا كون ماضى عليه أمرا منتسبا إلى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما فى الحداد والمشمس على أن أمر اطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به فى تصحيح الحقائق، وقالوا: كون المشتق من المعقولات الثانية والبداهيات الأولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة بجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس إلى الامور ولا يخفى ما فيه من الانظار، ومثله ما دار على السنة طائفة من المتصوفة من أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لأنه إن اخذ مع المطلق فتركب أو مجرد المعروض فاحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، و متمسكهم هذا أو هن من بيت الهنكبوت، والذى حققته من كتب الشيخ الأكبر قدس سره وكتب أصحابه أن الله سبحانه ليس عبارة عن الوجود المطلق بمعنى الكلى الطبيعى الموجود فى الخارج فى ضمن أفراد ولا بمعنى أنه معقول فى النفس. مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج على معنى أن ما فى النفس لو وجد فى أى شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه من غير تفاوت أصلا

بل بمعنى عدم التقييد بغيره مع كونه موجودا بذاته، ففي الباب الثاني من الفتوحات أن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول من شيء ولا علة لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل. والملك القدوس الذي لم يزل وفي النصوص المصدر القنوني تصور اطلاق الحق يشترط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصف سابي لا بمعنى أنه اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضا في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك والتنزيه عنه فيصيح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع .

وذكر بعض الاجلة أن الله تعالى عند السادة الصوفية هو الوجود الخاص الواجب الوجود لذاته القائم بذاته المتعين بذاته الجامع لكل كمال المنزه عن كل نقص المتجلى فيما يشاء من المظاهر مع بقاء التنزيه ثم قال: وهذا ما يقتضيه أيضا قول الاشعري بأن الوجود عين الذات مع قوله الاخير في كتابه الابانة باجراء التشابهات على ظواهرها مع التنزيه بليس كمثل شيء .

وتحقيق ذلك أنه قد ثبت بالبرهان أن الواجب الوجود لذاته موجود فهو إما الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته أو الوجود المقترن بالماهية المتعين بحسبها أو الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بحسبها لاسبيل إلى الرابع لأن التركيب من لوازمه الاحتياج ولا إلى الثالث لاحتياج الماهية في تحققها الخارجى إلى الوجود ولا إلى الثاني لاحتياج الوجود إلى الماهية في تشخصه بحسبها والاحتياج في الجميع ينافي الوجوب الذاتى فتعين الأول فالواجب سبحانه الموجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته، ثم هو إما أن يكون مطلقا بالاطلاق الحقيقى وهو الذى لا يقابله تقييد القابل لكل إطلاق وتقييد وإما أن يكون مقيدا بقيد مخصوص لاسبيل إلى الثاني لأن المركب من القيد ومعرضه من لوازمه الاحتياج المنافى للوجوب الذاتى فتعين الأول فواجب الوجود لذاته هو الوجود المجرد عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطابق بالاطلاق الحقيقى، وأهل هذا القول ذهبوا إلى أنه ليس فى الخارج إلا وجود واحد وهو الوجود الحقيقى وأنه لا موجود سواه وماهيات الممكنات أمور معدومة متميزة فى أنفسها تميزا ذاتيا وهى ثابتة فى العلم لم تشم رائحة الوجود ولا تشمه أبدا لكن تظهر أحكامها فى الوجود المفاض وهو النور المضاف ويسمى العناء والحق المخلوق به وهؤلاء هم المشهورون بأهل الوحدة، ولعل القول الذى قلناه عن بعض الحكماء المتألهين يرجع إلى قولهم وهو طور ما وراء طور العقل وقد ضل بسببه أقوام وخرجوا من ربة الاسلام، وبالجملة إن القول بأن حقيقة الواجب تعالى غير معلومة لأحد علماء اكتناهايا احاطيا عقليا أو حسيا مما لا شبهة عندى فى صحته واليه ذهب المحققون حتى أهل الوحدة، والقول بخلاف ذلك المحكى عن بعض المتكلمين لا ينبغى أن يلتفت اليه أصلا، ولا أدرى هل تمكن معرفة الحقيقة أولا تمكن ولعل القول بعدم إمكانها أوفق بعظمته تعالى شأنه وجل عن إحاطة العقول سلطانه، وأما شهود الواجب بالبصر فى وقوعه فى هذه النشأة خلاف بين أهل السنة وأما فى النشأة الآخرة فلا خلاف فيه سوى أن بعض الصوفية قالوا: إنه لا يقع إلا باعتبار مظهر ما وأما باعتبار الاطلاق الحقيقى فلا، وأما شهوده سبحانه بالقلب فقد قيل بوقوعه فى هذه النشأة لكن على معنى شهود نوره القدسى ويختلف ذلك باختلاف الاستعداد لاعلى معنى شهود نفس الذات والحقيقة ومن ادعى ذلك فقد اشتبه عليه الأمر فادعى مادعى .

هذا ومن الناس من قال: لا مانع من أن يراد من (حق قدره) حق معرفته ويراد من حق معرفته المعرفة بالسكنه وكونها غير حاصلة لأحد مؤمن كان أو غيره لا يضر فيما نحن فيه لأن المراد إثبات عظمته تعالى المنافية لما عليه المشركون وكونه سبحانه لا يعرف أحد كنه حقيقته يستدعي العظمة على أنهم وجه فتأمل جميع ذلك والله تعالى الموفق للصواب .

(إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ) على جميع الممكنات (عَزِيزٌ ٧٤) غالب على جميع الأشياء وقد علمت حال آلهتهم المقهورة لأذل العجزة ، والجملة في موضع التعليل لما قبلها (اللَّهُ يَصْطَفِي) أى يختار (مَنْ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا) يتوسطون بينه تعالى وبين الأنبياء عليهم السلام بالوحي (وَمَنْ النَّاسَ) أى ويصطفى من الناس رسلا يدعون من شاء إليه تعالى ويبلغونهم ما نزل عليهم والله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته ، وتقديم رسل الملائكة عليهم السلام لأنهم وسائط بينه تعالى وبين رسل الناس ، وعطف (من الناس) على (من الملائكة) وهو مقدم تقدير على (رسلا) فلا حاجة إلى التقدير وإن كان رسل كل موصوفة بغير صفة الآخرين كما أشرنا إليه ، وقيل : إن المراد الله يصطفى من الملائكة رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به من الطاعات ومن الناس رسلا إلى سائرهم في تبليغ ما كلفهم به أيضا وهذا شروع في إثبات الرسالة بعد هدم قاعدة الشرك وردم دعائم التوحيد . وفى بعض الأخبار أن الآية نزلت بسبب قول الوليد بن المغيرة (أنزل عليه الذكر من بيننا) الآية وفيهارد

لقول المشركين الملائكة بنات الله ونحوه من أباطيلهم (إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ) بجميع المسموعات ويدخل فى ذلك أقوال الرسل (بَصِيرٌ ٧٥) بجميع المبصرات ويدخل فى ذلك أحوال المرسل اليهم ، وقيل : إن السمع والبصر كناية عن علمه تعالى بالأشياء كلها بقرينة قوله سبحانه : (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ) لأنه كالتفسير لذلك ، ولعل الأول أولى ، وهذا تعميم بعد تخصيص ، وضمير الجمع للكافرين على ما قيل : أى يعلم مستقبل أحوالهم وماضيها ، وعن الحسن أول أعمالهم وآخرها ، وعن على بن عيسى أن الضمير لرسول الملائكة والناس والمعنى عنده يعلم ما كان قبل خلق الرسل وما يكون بعد خلقهم (وَالَى اللَّهُ تَرْجَعُ الْأُمُورُ ٧٦) كلها لا إلى غيره سبحانه لا اشتراكا ولا استقلالا لأنه المالك لها بالذات فلا يسئل جل وعلا عما يفعل من الاصطفاء وغيره كذا قيل ، ويعلم منه أنه مرتبط بقوله تعالى : (اللَّهُ يَصْطَفِي) الخ وكذا وجه الارتباط ، ويجوز أن يكون مرتبطا بقوله سبحانه : (يَعْلَمُ) الخ على معنى واليه تعالى ترجع الأمور يوم القيامة فلا أمر ولا نهى لأحد سواه جل شأنه هناك فيجازى كلا حسبما علم من أعماله ولعله أولى مما تقدم ويمكن أن يقال : هو مرتبط بما ذكر لكن على طرز آخر وهو أن يكون إشارة إلى تعميم آخر للعلم أى إليه تعالى ترجع الأمور كلها لأنه سبحانه هو للفاعل لها جميعا بواسطة وبلا واسطة أو بلا واسطة فى الجميع على ما يقوله الأشعرى فيكون سبحانه عالما بها . ووجه ذلك على ما قررناه بعضهم أنه تعالى عالم بذاته على أنهم وجه وذاته تعالى علة مقتضية لما سواه والعلم التام بالعلة أو بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلومها فيكون علمه تعالى بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته سبحانه وفى ذلك بحث طويل عريض .

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا) أى صلوا وعبر عن الصلاة بهما لأنهما أعظم أركانها وأفضلها

والمراد أن مجموعهما كذلك وهو لا ينافي تفضيل أحدهما على الآخر ولا تفضيل القيام أو السجود على كل واحد واحد من الأركان ، وقيل : المعنى اخضعوا لله تعالى وخروا له سجدا ، وقيل : المراد الأمر بالركوع والسجود بمعناهما الشرعي في الصلاة فانهم كانوا في أول إسلامهم يركعون في صلاتهم بلا سجد تارة ويسجدون بلا ركوع أخرى فامروا بفعل الأمرين جميعا فيها حكاية في البحر ولم نره في أثر يعتمد عليه ، وتوقف فيه صاحب المواهب وذكره الفراء بلا سند ﴿وَأَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ بسائر ما تعبدكم سبحانه به كما يؤذن به ترك المتعلق ، وقيل : المراد أمرهم بأداء الفرائض .

وقوله تعالى ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ تعميم بعد تخصيص أو مخصوص بالنوافل وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه أمر بصلة الأرحام ومكارم الأخلاق ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٧٧﴾ في موضع الحال من ضمير المخاطبين أي افعلوا كل ذلك وأتمم راجون به الفلاح غير متيقنين به واثقين بأعمالكم ، والآية آية سجدة عند الشافعي . واحد . وابن المبارك . واسحق رضي الله تعالى عنهم لظاهر ما فيها من الأمر بالسجود ولما تقدم عن عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه قال قلت : يا رسول الله أفضلت سورة الحج على سائر القرآن بسجدة ؟ قال : نعم فمن لم يسجد بها فلا يقرأها ، وبذلك قال على كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وابنه عبد الله . وعثمان . وأبو الدرداء . وأبو موسى . وابن عباس في إحدى الروايتين عنه رضي الله تعالى عنهم ، وذهب أبو حنيفة . ومالك . والحسن . وابن المسيب . وابن جبير . وسفيان الثوري رضي الله تعالى عنهم إلى أنها ليست آية سجدة ، قال ابن الهمام : لأنها مقرونة بالأمر بالركوع والمعهود في مثله من القرآن كونه أمراً بما هو ركن للصلاة بالاستقراء نحو (اسجدى واركع) وإذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال ، وما روى من حديث عقبة قال الترمذي : اسناده ليس بالقوى وكذا قال أبو داود . وغيره انتهى .

وانتصر الطيبي لامامه الشافعي رضي الله تعالى عنه فقال : الركوع مجاز عن الصلاة لاختصاصه بها وأما السجود فلما لم يختص حمل على الحقيقة لعدم الفائدة ولأن العدول إلى المجاز من غير صارف أو نكتة غير جائز والمقارنة لا توجب ذلك ، وتعقبه صاحب الكشف بأن للقائل أن يقول : المقارنة تحسن ذلك ، وتوافق الأمرين في الفرضية أو الإيجاب على المذهبين من مقتضيات أيضا ، ثم رجع إلى الانتصار فقال : الحق إن السجود حيث ثبت ليس من مقتضى خصوص تلك الآية لأن دلالة الآية غير مقيدة بحال التلاوة بل إنما ذلك بفعل الرسول ﷺ أو قوله فلا مانع من كون الآية دالة على فرضية سجود الصلاة ومع ذلك تشرع السجدة عند تلاوتها لما ثبت من الرواية الصحيحة ، وفيه أنه إن أراد أن ما ثبت دليل مستقل على مشروعيتها من غير مدخل للآية فذلك على ما فيه مما لا يقوله الشافعي ولا غيره ، وإن أراد أن الآية تدل على ذلك كما تدل على فرضية سجود الصلاة وما ثبت كاشف عن تلك الدلالة فذلك قول بخفاء تلك الدلالة والتزام أن الأمر بالسجود لمطلق الطلب الشامل لما كان على سبيل الإيجاب كما في طلب سجود الصلاة ولما كان على سبيل الندب كما في طلب سجود التلاوة فانه سنة عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ولعله يتعين عنده ذلك ولا يحذور فيه بل لا معدل عنه إن صح الحديث لكن قد سمعت آثما ما قيل فيه ، ولك أن تقول : إنه قد قوى بما أخرجه أبو داود . وابن ماجه . وابن مردويه والبيهقي عن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه خمس عشرة سجدة في

القرآن منها ثلاث في المفصل .

وفي سورة الحج سجدتان وبعمل كثير من الصحابة رضى الله تعالى عنهم الظاهر في كونه عن سماع منه ﷺ أو رؤية لفعله ذلك ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ ﴾ أى الله تعالى أو في سبيله سبحانه، والجهاد كما قال الراغب استفراغ الوسع في مدافعة العدو وهو ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر كالكفار . ومجاهدة الشيطان . ومجاهدة النفس وهى أكبر من مجاهدة العدو الظاهرة كما يشعر به ما أخرج البيهقي وغيره عن جابر قال : قدم على رسول الله ﷺ قوم غزاة فقال : «قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر وما الجهاد الا كبر ؟ قال مجاهدة العبد هواه» وفي إسناده ضعف مغتفر في مثله .

والمراد هنا عند الضحاك جهاد الكفار حتى يدخلوا في الاسلام، ويقضى ذلك أن تكون الآية مدنية لأن الجهاد إنما أمر به بعد الهجرة . وعند عبد الله بن المبارك جهاد الهوى والنفس، والأولى أن يكون المراد به ضروبه الثلاثة وليس ذلك من الجمع بين الحقيقة والمجاز في شيء ، وإلى هذا يشير ما روى جماعة عن الحسن أنه قرأ الآية وقال : إن الرجل ليجاهد في الله تعالى وما ضرب بسيف، ويشمل ذلك جهاد المبتدعة والفسقة فانهم أعداء أيضا ويكون بزجرهم عن الابتداع والفسق ﴿ حَقَّ جِهَادُهُ ﴾ أى جهادا فيه حقا فقدم حقا وأضيف على حد جرد قطيفة وحذف حرف الجر وأضيف جهاد الى ضميره تعالى على حد قوله * ويوم شهدناه سليمان وعامرا * وفي الكشف الاضافة تكون لادنى ملائمة واختصاص فلما كان الجهاد مختصا بالله تعالى من حيث أنه مفعول لوجهه سبحانه ومن أجله صحت اضافته اليه، وأياما كان فنصب (حق) على المصدرية، وقال أبو البقاء : إنه نعت لمصدر محذوف أى جهادا حق جهاده ، وفيه أنه معرفة فكيف يوصف به النكرة ولا ظن أن أحدا يزعم أن الاضافة اذا كانت على الاتساع لا تفيد تعريفا فلا يتعرف بها المضاف ولا المضاف اليه، والآية تدل على الأمر بالجهاد على أتم وجه بأن يكون خالصا لله تعالى لا يخشى فيه لومة لائم وهى محكمة *

ومن قال كما جاهد . والسكبي : إنها منسوخة بقوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) فقد أراد بها أن يطاع سبحانه فلا يعصى أصلا وفيه بحث لا يخفى ، وأخرج ابن مردويه عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قال : قال لى عمر رضى الله تعالى عنه (السنا كننا نقرأ وجاهدوا في الله حق جهاده في آخر الزمان كما جاهدتم في أوله) ؟ قلت : بلى فتنى هذا يا أمير المؤمنين ؟ قال : إذا كانت بنو أمية الامراء وبنو المغيرة الوزراء، وأخرج البيهقي في الدلائل عن المسور بن مخرمة رضى الله تعالى عنه قال : قال عمر لعبد الرحمن بن عوف فذكره، ولا يخفى عليك حكم هذه القراءة ، وقال النيسابورى : قال العلماء لو صحت هذه الرواية فلعل هذه الزيادة من تفسيره ﷺ وليست من نفس القرآن وإلا لتواترت وهو كما ترى ﴿ هُوَ اجْتَبَيْكُمْ ﴾ أى هو جل شأنه اختاركم لا غيره سبحانه، والجملة مستأنفة لبيان علة الامر بالجهاد فان المختار إنما يختار من يقوم بخدمته ومن قر به العظيم يلزمه دفع أعدائه ومجاهدة نفسه بترك ما لا يرضاه ففيها تنبيه على المقتضى للجهاد، وفي قوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ أى في جميع أموره ويدخل فيه الجهاد دخولا أوليا ﴿ مِنْ حَرَجٍ ﴾ أى ضيق بتكليف ما يشتد القيام به عليكم اشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه، والحاصل أنه تعالى أمرهم بالجهاد وبين أنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد المقتضى وارفع المانع

ويجوز أن يكون هذا إشارة إلى الرخصة في ترك بعض ما أمرهم سبحانه به حيث شق عليهم لقوله ﷺ إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فانتفاء الحرج على هذا بعد ثبوته بالترخيص في الترك بمقتضى الشرع وعلى الأول انتفاء الحرج ابتداء ، وقيل : عدم الحرج بأن جعل لهم من كل ذنب مخرجا بأن رخص لهم في المضايق وفتح عليهم باب التوبة وشرع لهم الكفارات في حقوقه والاروش والديات في حقوق العباد ، ولا يخفى أن تعميمه للتوبة ونحوها خلاف الظاهر وإن روى ذلك من طريق ابن شهاب عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وفي الحواشي الشهابية ان الظاهر أن حق جهاده تعالى لما كان متعسرا ذيله بهذا ليبين أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا ما يليق به جل وعلا من كل الوجوه .

وذكر الجلال السيوطي أن هذه الآية أصل قاعدة المشقة تجلب التيسير وهو أوفق بالوجه الثاني فيها .
 ﴿ مَلَّةَ أَيْكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ نصب على المصدرية بفعل دل عليه ما قبله من نفى الحرج بعد حذف مضاف أي وسع دينكم توسعة ملة أيكم أو على الاختصاص بتقدير أعني بالدين ونحوه واليهما ذهب الزمخشري ، وقال الحوفي . وأبو البقاء : نصب على الإغراء بتقدير اتبعوا أو الزموا أو نحوه ، وقال الفراء : نصب بنزع الخافض أي كملة أيكم ، والمراد بالملة إما ما يعم الأصول والفروع أو ما يخص الأصول فتأمل ولا تغفل ، و (إبراهيم) منصوب بمقدر أيضا أو مجرور بالفتح على أنه بدل أو عطف بيان ، وجعله عليه السلام أباهم لأنه أبو رسول الله ﷺ وهو كالأب لأمته من حيث أنه سبب حياتهم الأبدية ووجودهم على الوجه المعتمد به في الآخرة أو لأن أكثر العرب كانوا من ذريته عليه السلام فغلبوا على جميع أهل ملته ﷺ (هو) أي الله تعالى كما روى عن ابن عباس . ومجاهد والضحاك . وقتادة . وسفيان ، ويدل عليه ما سيأتي بعد في الآية وقراءة أبي رضي الله تعالى عنه (الله) ﴿ سَمَّيْكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ ﴾ أي من قبل نزول القرآن وذلك في الكتب السماوية كالطوراة والإنجيل ﴿ وَفِي هَذَا ﴾ أي في القرآن ، والجملة مستأنفة ، وقيل إنها كالبديل من قوله تعالى (هو اجتباكم) ولذا لم تعطف ، وعن ابن زيد . والحسن أن الضمير لإبراهيم عليه السلام واستظهره أبو حيان للقرب وتسميته إياهم بذلك من قبل في قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) وقوله هذا سبب لتسميتهم بذلك في هذا لدخول أكثرهم في الذرية فجعل مسميا لهم فيه مجازا ، ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز وفي جوازه خلاف مشهور ، وقال أبو البقاء : المعنى على هذا وفي هذا بيان تسميته إياكم بهذا الاسم حيث حكى في القرآن مقالته ، وقال ابن عطية : يقدر عليه وسميتكم في هذا المسلمين ، ولا يخفى ما في كل ذلك من التكلف .

واستدل بالآية من قال : إن التسمية بالمسلمين مخصوص بهذه الأمة وفيه نظر ﴿ لِيَكُونَ الرَّسُولُ ﴾ يوم القيامة ﴿ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ ﴾ أنه قد بلغكم ، ويدل هذا القول منه تعالى على قبول شهادته عليه الصلاة والسلام لنفسه اعتمادا على عصمته ولعل هذا من خواصه ﷺ في ذلك اليوم وإلا فالمعصوم يطالب في الدنيا بشاهدين إذا ادعى شيئا لنفسه كما يدل على ذلك قصة الفرس وشهادة خزيمه رضي الله تعالى عنه ، وأيضا لو كان كل معصوم تقبل شهادته لنفسه في ذلك اليوم لما احتيج إلى شهادة هذه الأمة على الأمم حين يشهد عليهم أنبياءهم

فينكرون كما ذكر ذلك كثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى ﴿ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ ورد أنه يؤتى بالأمم وأنبيائهم فيقال لأنبيائهم : هل بلغتكم أممكم ؟ فيقولون : نعم بلغناهم فينكرون فيؤتى بهذه الأمة فيشهدون أنهم قد بلغوا فتقول الأمم لهم : من أين عرفتم ؟ فيقولون : عرفنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق أو شهيدا عليكم بالطاعة من أطاع وعصيان من عصى ، ولعل عليه صلى الله عليه وسلم بذلك بتعريف الله تعالى بعلامات تظهر له في ذلك الوقت تسوغ له عليه الصلاة والسلام الشهادة ، وكون أعمال أمته تعرض عليه عليه الصلاة والسلام وهو في البرزخ كل اسبوع أو أكثر أو أقل إذا صح لا يفيد العلم بأعيان ذوى الأعمال المشهود عليهم وإلا أشكل ما رواه أحمد في مسنده . والشيخان عن أنس . وحذيفة قالا : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليردن على ناس من أصحابي الحوض حتى إذا رأيتهم وعرقهم اختلجوا دوني فأقول : يارب أصيحابي أصيحابي فيقال لي : إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك » وربما أشكل هذا على تقدير صحة حديث العرض سواء أفاد العلم بالأعيان أم لا ، وإذا التزم صحة ذلك الحديث وأنه صلى الله عليه وسلم لم يستحضر أعمال أولئك الاقوام حين عرفهم فقال ما قال وأن المراد من - إنك لا تدري - الخ مجرد تعظيم أمر ما أحدثوه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا نفى العلم به يبقى من مات من أمته طائعا أو عاصيا في زمان حياته صلى الله عليه وسلم ولم يكن علم بحاله أصلا كمن آمن ومات ولم يسمع صلى الله عليه وسلم به فان عرض الأعمال في حقه لم يحىء في خبر أصلا ، والقول بعدم وجود شخص كذلك بعيد ، ومن زعم أنه صلى الله عليه وسلم يعلم أعمال أمته ويعرفهم واحداً واحداً حيا وميتا ولذا ساغت شهادته عليهم بالطاعة والمعصية يوم القيامة لم يأت بدليل ، والآية لا تصاح دليلا له إلا بهذا التفسير وهو نخل البحث ، على أن في حديث الافك ما يدل على خلافه *

وزعم بعضهم أن معرفته صلى الله عليه وسلم للطائع والعاصي من أمته لما أنه يحضر سؤالهم في القبر عنه عليه الصلاة والسلام كما يؤذن بذلك ما ورد أنه يقال للمقبور : ما تقول في هذا الذي بعث اليكم ؟ واسم الإشارة يستدعى مشارا اليه محسوسا مشاهدا وهو كما ترى . واختار بعض أن الشهادة بذلك على بعض الأمة وهم الذين كانوا موجودين في وقته صلى الله عليه وسلم وعلم حالهم من طاعة وعصيان . والخطاب في (عليكم) إما خاص بهم أو عام على سبيل التغليب وفيه ما فيه فتدبر ، وقيل على في (عليكم) بمعنى اللام كما في قوله تعالى (وما ذبح على النصب) فالمعنى شهيدا لكم ، والمراد بشهادته لهم تركيته إياهم إذا شهدوا على الأمم ولا يخفى بعده ، واللام متعلقة بسماكم على الوجهين في الضمير وهي للعاقبة على ما قيل ، وقال الحفاجي : لا مانع من كونها للتعليل فان تسمية الله تعالى أو ابراهيم عليه السلام لهم بالمسلمين حكم باسلامهم وعدالتهم وهو سبب لقبول شهادة الرسول عليه الصلاة والسلام الداخل فيهم دخولا أوليا وقبول شهادتهم على الأمم وفيه نوع خفاء *

﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ أى فتقربوا اليه تعالى لما خصكم بهذا الفضل والشرف بانواع الطاعات ، وتخصيص هذين الأمرين بالذكر لاناقتهما وفضلهما ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ ﴾ أى ثقوا به تعالى في جميع أموركم ﴿ هُوَ مَوْلَاكُمْ ﴾ ناصركم ومتولى أموركم ﴿ فَنَعَمْ الْمَوْلَى وَنَعَمْ النَّصِيرُ ٧٨ ﴾ هو إذ لا مثل له تعالى في الولاية والنصرة فان من تولاه لم يضع ومن نصره لم يخذل بل لا ولي ولا ناصر في الحقيقة سواه عز وجل ، وفي

هذا إشارة إلى أن قصارى الكمال الاعتصام بالله تعالى وتحقيق مقام العبودية وهو وراء التسمية والاجتناب، وجوز أن يكون (هو مولاكم) تنميما للاجتناب وليس بذلك هذا.

(ومن باب الإشارة في الآيات) (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) كيدعدوهم من الشيطان والنفس (إن الله لا يحب كل خوان كفور) ويدخل في ذلك الشيطان والنفس، وصدق الوصفين عليهما ظاهر جدا بل لاخوان ولا كفور مثاهما (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) الخ فيه إشارة إلى حال أهل التمكين وانهم مهديون هادون فلا شطح عندهم ولا يضل أحد بكلماتهم (فسكان من قرية أهلكتها وهي ظلمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد) قيل: في القرية الظلمة إشارة إلى القلب الغافل عن الله تعالى، وفي البئر المعطلة إشارة إلى الذهن الذي لم يستخرج منه الأفكار الصافية، وفي القصر المشيد إشارة إلى البدن المشتمل على حجرات القوى.

(فإنها لا تعنى الأبصار ولكن تعنى القلوب التي في الصدور) فيه إشارة إلى سوء حال المحجوبين المنكرين فإن قلوبهم عمى عن رؤية أنوار أهل الله تعالى فإن لهم أنواراً لا ترى إلا بعين القلب وبهذه العين تدرك حقائق الملك ودقائق الملكوت، وفي الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى» (وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) قد تقدم الكلام في اليوم وانقسامه فتذكر (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة) أي ستر عن الأغيار من أن يقفوا على حقيقتهم كما يشير ما يروونه من الحديث القدسي «أولياي تحت قبابي لا يعرفهم أحد غيري» (ورزق كريم) وهو العلم اللدني الذي به غذاء الأرواح.

وقال بعضهم: رزق القلوب حلاوة العرفان ورزق الأسرار مشاهدة الجمال ورزق الأرواح مكاشفة الجلال وإلى هذا الرزق يشير عليه الصلاة والسلام بقوله: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» والإشارة في قوله تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآيات على قول من زعم صحة حديث الغرائيق إلى أنه ينبغي أن يكون العبد فناء في إرادة مولاه عز وجل والا ابتلى بتلبيس الشيطان ليتأدب ولا يبقى ذلك التلبيس لمنافاته الحكمة (والذين هاجروا في سبيل الله) عن أوطان الطبيعة في طلب الحقيقة (ثم قتلوا) بسيف الصدق والرياضة (أوماتوا) بالجدبة عن أوصاف البشرية (ليرزقهم الله رزقا حسنا) هو رزق دوام الوصلة كما قيل: أو هو كالرزق الكريم (ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله) فيه إشارة إلى نصر السالك الذي عاقب نفسه بالمجاهدة بعد أن عاقبته بالمخالفة ثم ظلمته باستيلاء صفاتها (وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) أخذ الصوفية منه ترك الجدل مع المنكرين.

وذكر بعضهم أن الجدل معهم عبث كالجدال مع العنين في لذة الجماع (وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر) الآية فيه إشارة إلى ذم المتصوفة الذين إذا سمعوا الآيات الرادة عليهم ظهر عليهم النجم والبسور وهم في زماننا كثيرون فانا لله وإنا إليه راجعون، وفي قوله تعالى: (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا) الخ إشارة إلى ذم الغالين في أولياء الله تعالى حيث يستغيثون بهم في الشدة غافلين عن الله تعالى وينذرون لهم النذور والعقلاء منهم يقولون: إنهم وسائلنا إلى الله تعالى وإنما ننذر الله عز وجل ونجعل ثوابه للولي، ولا يخفى أنهم في دعواهم الأولى أشبه الناس بعبدة الأصنام القائلين إننا نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى، ودعواهم الثانية لا بأس بها لو لم يطلبوا منهم بذلك شفاء مريضهم أو رد غائبهم أو نحو

ذلك ، والظاهر من حالهم الطلب ، ويرشد الى ذلك أنه او قيل : انذروا الله تعالى واجعلوا ثوابه لوالديكم فانهم أحوج من أولئك الأولياء لم يفعلوا ، ورأيت كثير آمنهم يسجد على أعتاب حجر قبور الأولياء، ومنهم من يثبت التصرف لهم جميعاً في قبورهم لكنهم متفاوتون فيه حسب تفاوت مراتبهم، والعلماء منهم يحصرون التصرف في القبور في أربعة أو خمسة وإذا طولبوا بالدليل قالوا : ثبت ذلك بالكشف قائلهم الله تعالى ما أجهلهم وأكثر افتراءهم ، ومنهم من يزعم أنهم يخرجون من القبور ويتشككون بأشكال مختلفة ، وعلمائهم يقولون : إنما تظهر أرواحهم بتشكاة وتطوف حيث شاءت وربما تشككت بصورة أسد أو غزال أو نحوه وكل ذلك باطل لا أصل له في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة، وقد أفسد هؤلاء على الناس دينهم وصاروا ضحكة لأهل الأديان المنسوخة من اليهود والنصارى وكذا لأهل النحل والدهرية ، نسأل الله تعالى العفو والعافية • (وجاهدوا في الله حق جهاده) شامل لجميع أنواع المجاهدة، ومنها جهاد النفس وهو بتزكيتها بأداء الحقوق وترك الحظوظ ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه عن الكونين ، وجهاد الروح بإفناء الوجود ، وقد قيل : وجودك ذنب لا يقاس به ذنب • (واعتصموا بالله) تمسكوا به جل وعلا في جميع أحوالكم (هو ولاكم) على الحقيقة (فنعم المولى) في إفناء وجودكم (ونعم النصير) في إبقائكم ، وما أعظم هذه الخاتمة لقرم يعقلون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين • ﴿تم والحمد لله الجزء السابع عشر ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثامن عشر وأوله (سورة المؤمنين)﴾

فهرست

الجزء السابع عشر من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
١٢	٢ (سورة الانبياء)
١٣	٣ بيان المراد من اقتراب الحساب
١٤	٦ بيان أن الناس في غفلة عظيمة عن الحساب
١٥	٧ تأويل قوله تعالى (وما يأتهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون)
١٨	٨ بيان جناية أخرى من جنایات المشركين وهي قولهم ان الرسول بشر مثلكم وان ما أتى به سحر
١٨	٩ حكاية قول آخر مضطرب باطل من أقوالهم وهو ادعاؤهم أن القرآن تخليط الاحلام وأنه مفترى وأنه شعر
١٩	١٠ طلب المشركين أن يأتهم الرسول بآية كما أرسل الأولون تثبت بوسلته
١٩	١١ تكذيبهم فيما قالوا
١٢	الرد على ما زعموه من أن الرسول لا يكون إلا مـكـاـلـخ
١٣	بيان أن الرسل عليهم الصلاة والسلام يشاركون بقية أفراد النوع الانساني في البشرية وخواصها الطبيعية
١٤	بيان حقية القرآن
١٥	تأويل قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) الآية
١٨	تأويل قوله تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا عيين)
١٨	بيان أن الله تعالى لا يتخذ اللهو لحكمته واختلاف العلماء هل يدخل اللهو تحت القدرة أم لا ؟
١٩	تأويل قوله تعالى (بل نقذف بالحق على الباطل

صحيفة	صحيفة
٢١	فیدمغه فاذا هو زاهق الخ بیان أن الملائكة لا يتكبرون عن عبادة الله تعالى
٢١	و بیان كيفية عبادتهم حكاية جناية أخرى من جنایات المشركين وهي
٢٣	اتخاذهم آلهة من الأرض الدليل على بطلان تعدد الآلهة
٢٥	تقرير برهان التمانع
٢٨	تفسير قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) واختلاف العلماء في أفعال الله هل تعمل
٢٩	بالأغراض أم لا ؟ كلام العلامة ابن القيم في تعليل أفعال الله
٣٠	بیان خلو ما اتخذوه من خصائص الالهية ومطالبتهم بالبرهان على إلهيتها
٣٢	حكاية جناية أخرى من جنایات المشركين وهي ادعائهم أن الرحمن اتخذ ولدا تعالى عن ذلك
٣٣	علوا كبيرا ابطال ما قالوه و بیان أن الملائكة عباد الله
٣٤	مذاهب حكماء اليونان في تكوين العالم تاويل قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شيء حي)
٣٦	بیان الحكمة في خلق الجبال » » في جعل الفجاج والسبل والأرض
٣٨	تاويل قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) الكلام على الفلك
٤٠	أقوال الحكماء في الأفلاك وتقرير بعض مباحث من علم الهيئة وقد أطنب فيه المصنف
٤١	وأتى بفوائد جمعة تاويل قوله تعالى (وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد)
٤٤	تاويل قوله تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) تاويل قوله تعالى (خلق الإنسان من عجل)
٤٧	استعجال المشركين للساعة بطريق الاستهزاء والانكار و بیان هول ما يستعجلونه
٤٨	تسليية النبي ﷺ عن استهزائهم بذكر ما حصل للأنبياء قبله من استهزاء أممهم بم
٤٩	بیان أن ما أنذرهم به النبي ﷺ إنما هو وحي صادق
٥٠	» ما سيقع عند اتیان ما أنذروه من وضع
٥٤	الموازين و بیان أنها ميزان واحد لجميع الأمم وجميع الأعمال
٥٤	بیان أن احضار الموازين تجاه العرض بين الجنة والنار
٥٦	(ومن باب الإشارة في الآيات)
٥٧	الكلام على معنى الفرقان الذي أوتيه موسى وهرون عليهما السلام
٦١	اقسام ابراهيم عليه السلام أن يكسر أصنامهم جعل » » الأصنام قطعاً وتركه
٦١	كبير الأصنام لعلمهم إليه يرجعون احضارهم ابراهيم على أعين الناس ليشهدوا عقوبته
٦٤	الزام ابراهيم لإياهم الحجة تفكيرهم في عدم صلاحية أصنامهم للالهية
٦٥	واتكاسهم بعد ذلك نبذت ابراهيم عليه السلام لهم وعزمهم على
٦٦	تحريره بعد عجزهم عن الحجة تاويل قوله تعالى (قلنا يا نار - وني برداً وسلاماً
٦٨	على ابراهيم) وما ورد في ذلك بیان أن ما يقع من بعض الفسقة المنتسبين إلى
٦٩	الشيخ أحمد الرفاعي رحمه الله من دخول النار وضرب السلاح هو من السحر المختلف في كفر
٧٠	فاعله و بیان ما وقع في طريقة الرفاعي من البدع التي يتبرأ هو منها ومن فاعلها
٧٠	انجاء ابراهيم ولوط عليهما السلام » لوط عليه السلام من القرية التي كانت
٧٢	تعمل الخبائث أخبار نوح عليه السلام
٧٢	أخبار داود وسليمان عليهما السلام بیان ما اختلف فيه داود وسليمان من الفتوى
٧٤	بیان أن خطأ المجتهد لا يقدح في كونه مجتهداً تسخير الجبال والطير يسبحن مع داود وتعليمه
٧٥	صنعة الدروع تسخير الرياح لسليمان عليه السلام
٧٧	تسخير الشياطين له شكوى أيوب إلى ربه وتلطفه في طلب الرحمة
٧٨	استجابة الله له وكشفه الضر عنه

(محتويات الجزء السابع عشر من تفسير روح المعاني) (ج)

صحيفة	صحيفة
١١٧ بيان أن النظر في بدء التكوين وأطوار الخلقة أعظم دليل على صحة البعث	٨٢ إخبار اسماعيل وادريس وذى الكفل عليهم السلام
١١٧ تأويل قوله تعالى (ثم لتبلغوا أشدكم)	٨٣ خروج ذى النون عليه السلام مغاضبا لقومه
١١٨ حجة أخرى على صحة البعث	٨٥ استجابة الله له وانجاؤه من الغم
١٢٠ بيان أن ما ذكر من أطوار خلقة الانسان واحياء الارض بعد موتها إنما هو من آثار الوهيته تعالى	٨٧ أخبار زكريا عليه السلام
١٢١ بيان النتائج الخمس التي استنتجها أهل المنطق الاسلاميون من أوائل هذه السورة	٨٨ أخبار مريم وعيسى عليهما السلام
١٢٥ بيان قبائح المذنبين	٨٩ تأويل قوله (ان هذه امتكم امة واحدة)
١٢٦ بيان كمال حسن حال المؤمنين المخلصين	٩٠ تأويل قوله تعالى (وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون)
١٢٦ تأويل قوله تعالى (من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والاخرة) الخ	٩٢ تأويل قوله تعالى (حتى إذا فتحت يا جوج وما جوج)
١٢٨ تأويل قوله تعالى (ان الذين ءامنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا) الآية	٩٣ بيان أن الكفار وما يعبدونه من دون الله حصص جهنم واعتراض ابن الزبير على الآية بالمسيح وعزير
١٣٠ بيان أن الله يسجد له جميع الكائنات وكثير من الناس وبيان معنى السجود	٩٧ بيان أن الذين سبق لهم من الله الحسنى ميعدون عن النار
١٣٤ بيان ما أعد للكفار من العذاب الاليم	٩٩ تأويل قوله تعالى (يوم نظوى السماء كطلى السجل للكتب)
١٣٥ بيان ما للؤمنين من نعيم مقيم	١٠١ اختلاف العلماء في البعث هل هو ايجاد بعد عدم أو جمع بعد تفريق
١٣٧ تأويل قوله تعالى (وهدوا إلى الطيب من القول)	١٠٣ تأويل قوله تعالى (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عيسى الصالحون)
١٣٨ وعيد صنف من الكفرة الذين يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام	١٠٤ ارسال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رحمة للعالمين
١٣٨ الدليل على عدم جواز بيع دور مكة واجارتها وما ورد في ذلك	١٠٥ اختلاف العلماء في عموم بعثته الى الملائكة
١٣٩ بيان أن الأخبار المصرحة بتحريم البيع والجارة لم تصح عند الشافعي	١٠٦ تأويل قوله تعالى (قل إنما يوحى إلى إنما أهلكم إله واحد) الخ
١٤١ تأويل قوله تعالى (ولأذبوأنا لبراهيم مكان البيت) الخ	١٠٨ (ومن باب الإشارة في الايات)
١٤٢ تاريخ بناء الكعبة	١٠٩ (سورة الحج)
١٤٣ أمر ابراهيم عليه السلام بدعوة الناس للحج	١١٠ بيان أن قوله تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم)
١٤٥ بيان أن أيام العيد ثلاثة عند الحنفية وأربعة عند الشافعية ودلائل كل	يعم المخاطبين الى يوم القيامة لكن دليل خارجي الخ
١٤٦ تأويل قوله تعالى (ثم ليقضوا نفثهم وليوفوا نذورهم)	١١١ الكلام على زلزلة الساعة وما ورد فيها من الأحاديث
١٤٧ الدليل على حل سائر الأنعام إلا ما ذكر في	١١٤ ذم من يجادل في الله بغير علم
	١١٤ بيان أن من تولاه الشيطان أوقعه في الضلال
	١١٥ إقامة الحجة على منكرى البعث

صفحة	صحيفة
١٧٦	آية التحريم
١٧٧	١٤٩ بيان حال من أشرك بالله
	١٥٠ تاويل قوله تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب)
١٧٨	١٥٢ بيان ما في الشعائر من المنافع للناس
١٧٩	١٥٣ تفسير قوله تعالى (ولكل أمة جعلنا منسكا)
	١٥٤ بيان صفات الخبثتين
١٨١	١٥٥ » أن البدن من شعائر الله
١٨٤	١٥٥ الأمر بذكر اسم الله عند ذبح البدن وبيان كيفية ذبحها
	١٥٧ بيان معنى القانع والمعتز
١٨٦	١٥٨ تاويل قوله تعالى (لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم)
١٨٧	١٥٨ (ومن باب الإشارة في الآيات)
١٨٩	١٦١ الاذن للمؤمنين في قتال المشركين
	١٦٢ تاويل قوله تعالى (ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات)
١٩١	١٦٥ تسلية النبي ﷺ عن تكذيب قومه بما حصل
	للائبياء قبله من تكذيب أممهم لهم
١٩٣	١٦٥ بيان أن الله أهلك كثيرا من القرى بسبب الظلم
	١٦٧ حث المشركين على السفر للنظر والاعتبار بمصارع الهالكين
١٩٤	١٦٧ تاويل قوله تعالى (فانها لاتعمى الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور)
	١٦٨ اختلاف العلماء هل العقل هو العلم أم لا
١٩٥	١٦٩ تاويل قوله تعالى (وإن يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون)
	استعجال المشركين بالعذاب
٢٠٠	١٧٠ سنة الله الاملاء للامم ثم أخذها وهي ظالمة
٢٠٢	١٧١ بيان عاقبة المؤمنين
	١٧٢ الدليل على مغايرة الرسول للنبي وتاويل قول
٢٠٧	الله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية
٢٠٧	١٧٣ نسخ الله ما يلقى الشيطان من الشبه
	١٧٥ تاويل قوله تعالى (ولا يزال الذين كفروا في مرية منه)
٢٠٩	
٢٠٩	
٢١١	
٢١١	